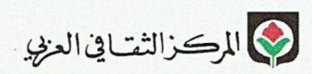
طه عبد الرحمن

روح الحداثة

المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية




المركز الثقافي العربي

طه عبد الرحمن

روح الحداثة

المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية

الكتاب

روح الحداثة

تأليف

طه عبد الرحمن

الطبعة

الأولى، 2006

عدد الصفحات: 288

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-118-X

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص. ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص. ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله عز وجل:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا . . .﴾

الآية 143، سورة البقرة.

محتوى الكتاب

الباب الأول
التطبيق الإسلامي لمبدإ النقد الحداثي

الباب الثاني
التطبيق الإسلامي لمبدإ الرشد الحداثي

الباب الثالث
التطبيق الإسلامي لمبدإ الشمول الحداثي

المقدمة

من ذا الذي ينكر أن المجتمع المسلم يكابد من التحديات المعنوية مقدار ما يكابده من التحديات المادية؛ ويتصدَّر التحديات المعنوية ما يواجهه من **تِيهٍ فكري** متمثل في **فِتنة مفهومية كبرى** لا يعرف كيف يَخرج منها؛ إذ لا تفتأ تتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تضعها المجتمعات الأخرى، فيأخذ في التخبّط في معاقدها ومغالقها، بل في متاهاتها وأحابيلها، لا قدرة له على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها؛ والواقع أن المجتمع المسلم ما لم يهتدِ إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيمِ غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكَري الذي أصاب العقول فيه.

ومع هذا، نجد زمرة من أهله تدَّعي أنها استطاعت أن تهتدي في هذا التيه المُهلِك؛ وما هذه الزمرة إلا فئة **المقلّدين** من أبنائه؛ وهؤلاء ليسوا، على خلاف الاعتقاد السائد، نوعا واحدا، وإنما نوعين اثنين: أحدهما يَضمُّ الذين يقّلدون المتقدمين من المسلمين، ولنسمِّهم «**مقلدة المتقدمين**»؛ والنوع الآخر يَضمُّ الذين يُقلّدون المتأخرين من غير المسلمين، ولنسمّهم «**مقلدة المتأخرين**».

أما **مقلّدة المتقدمين**، فيتعاطون إسقاطَ المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة كأن يُسقِطوا مفهوم «الشورى» على مفهوم «الديمقراطية» أو مفهومَ «الأمة» على مفهوم «الدولة» أو مفهومَ «الربا» على مفهوم «الفائدة»؛ ويتوسلون في هذه الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن تكون له صبغة عملية توجيهية، لكنهم يقعون، من حيث لا يشعرون، في

شَرَك الوعظ المباشر؛ وهكذا، يصيرون، على التدريج، إلى رَدّ المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة؛ فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المنقولة[1].

وأما **مقلدة المتأخرين**، فيتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة كأن يُسقطوا مفهوم «العلمانية» على مفهوم «العلم بالدنيا»[2] ومفهومَ «القطيعة» على مفهوم «الجَبّ»[3] ومفهوم «الحرب الدينية» على مفهوم «الفتح»؛ ويتوسلون في هذه الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن تكون له **صبغة عقلية استدلالية**، لكنهم يتعثرون، على خلاف ما يظنون، في القيام بشروطها؛ وهكذا، يصيرون، على التدريج، إلى ردِّ المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة؛ فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المأصولة.

ظاهر أن كلا النوعين من المقلّدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتّبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه؛ ومقلدة المتأخرين يتّبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه.

ولما كنا قد خالفنا عادة التقليد السائدة، وأبدعنا مفاهيم إجرائية من داخل

---

(1) نذكّر القارئ بأننا نستعمل مصطلح «المنقول» لإفادة ما ننقله من مجالات تداولية أخرى غير المجال الإسلامي، لا سيما المجال التداولي الغربي؛ وذلك في مقابل مصطلح «المأصول» الذي يفيد ما نأخذه من المجال التداولي الإسلامي؛ وقد آثرناه على مرادفه: «الأصيل»، تجنبا للابتذال الذي وقع فيه هذا اللفظ الأخير، وحفظا لصيغة «مفعول» المشتركة بين «المأصول» و«المنقول»، مما يزيد في إبراز التقابل بينهما؛ ثم إنه يبدو أن مصطلح «المنقول» لفظ محايد في دلالته؛ فلا يُشعِر بالتحيّز كما يُشعر به المصطلحان المرادفان اللذان يتَمَتَّعان بتداول واسع، وهما: «المستورد» و«الوافد»؛ فالأول يحمل إشارةَ قَدْح، لأن الغالب في «المستورد» أن يكون مرغوبا عنه ومكرَها عليه؛ والثاني يحمل إشارةَ مَدْح، لأن الغالب في «الوافد» أن يكون مرغوبا فيه ومرحَّبا به، في حين أن «المنقول» مجرَّد من هذه الصفة الوجدانية.

(2) بناء على الحديث الشريف الذي رواه مسلم من حديث عائشة وأنس، قالا: قال رسول الله عليه وسلم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

(3) بناء على الحديث الشريف الذي رواه مسلم في صحيحه: «الإسلام يَجُبُّ ما قبله».

التراث الإسلامي العربي[4]، قاصدين استثمارها في توصيف وتحليل الآليات المنطقية والأدوات المنهجية التي استعملها علماء ونُظّار المسلمين في إنشاء مضامين هذا التراث، أجاز بعضُ مقلدة المتأخرين لنفسه أن يَحشُرنا في فئة مقلدة المتقدمين الذين يَمحون المنقول ولا يستثنون؛ وما ذاك إلا لأن دأب المقلّد في الدفاع عن تقليده هو اتهام مخالِفِه بالتقليد الذي يُضادُّه.

والحق أننا نتَّبع في وضع مفاهيمنا وصوغ أحكامنا قاعدتين منهجيتين نقديتين خاصتين بنا، كلٌّ واحدة منهما تفيد في التمرس بالإبداع بقدر ما تفيد في ممارسة النقد.

أولاهما صِيغتُها هي كالتالي:

- **كل أمرٍ منقولٍ معترَضٌ عليه، حتى تثبت بالدليل صحته**

توجب هذه القاعدة أن يكون نقدنا للمنقول هو مطالبته بالأدلة التي تُثبت صحته، ثم التعرُّض لها بالطرق الاستدلالية المشروعة، وذلك من أجل اختبار فائدتها في إثبات هذا المنقول؛ فيرجع مقتضى هذا النقد إلى وضع السؤال التالي: **بِمَ تَثْبُت المفاهيم المنقولة؟** وقد نسمي هذا النوع من النقد باسم «**النقد الإثباتي**»؛ ومِثْلُ هذا النقد لا محالة أنه يدفع عنا آفة الإسقاط التي يقع فيها مقلّدة المتأخرين، وهم الذين لا قدرة لهم على نقد ما يَرِد عليهم من خارج مجالهم التداولي؛ ذلك أن تحصيل الأدلة المُثْبِتة هو أحد الطرق الموصِّلة إلى إنتاج أمثال هذه المفاهيم في مجالها التداولي الأصلي أو إعادة إنتاجها في غير هذا المجال[5]، حتى إن المنقول الذي تَثْبُت صحة أدلته يُصبح

---

(4) مِثل «التداول» و«المجال التداولي» و«التقريب التداولي»؛ وبهذا الصدد، ننبه القارئ على أننا وضعنا هذه المفاهيم في مطلع السبعينيات من القرن الماضي في سياق محاضرات وأبحاث لم تُنشر في كتب مستقلة إلا في نهاية الثمانينيات ومطلع التسعينيات؛ وقد كانت هذه المفاهيم ثمرة أبحاثنا المبكرة في الأصول اللغوية والثقافية لفلسفة الوجود التي عرضنا بعضها في كتابنا باللغة الفرنسية: Langage et ontologie الذي قدمناه أطروحة لدكتوراه السلك الثالث في جامعة السوربون سنة 1972 والذي نشر سنة 1978 ؛ وقد أخذنا لفظ «التقريب» عن ابن حزم كما جاء في كتابه المعروف: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**؛ وقابلنا به مفهوم «الأسلمة» الذي هو لفظ مترجم وليس لفظا عربيا أصيلا.

(5) المقصود هنا بـ«إعادة إنتاج الشيء» هو إعادة إبداعه، حتى كأنه إبداع ابتداء.

بمنزلة المأصول؛ وكِلتا الحالتين ـ «الإنتاج» و«إعادة الإنتاج» ـ علامة على التوسل بأسْباب الإبداع.

والقاعدة المنهجية الثانية المتَّبَعَة صِيغتُها هي كالآتي:

- **كل أمرٍ مأصولٍ مسَلَّمٌ به، حتى يثبت بالدليل فساده.**

توجب هذه القاعدة الثانية أن يكون نقدنا للمأصول هو تعليق صحته بانتفاء الأدلة المبطلة، بحيث لا يَقلُّ استعدادُنا لطلب هذه الأدلة، متى اقتضى الأمر، عن استعدادنا للمطالبة بالأدلة المثبتة لصحة المنقول؛ فيرجع مقتضى هذا النقد إلى وضع السؤال التالي: **بِمَ تَبطُل المفاهيم المأصولة؟** وقد نسمي هذا النوع الثاني من النقد باسم **«النقد الإبطالي»**؛ ومِثل هذا النقد لا محالة أنه يدرأ عنا، هو الآخر، آفة الإسقاط التي يقع فيها مقلّدة المتقدمين، وهم أولئك الذين لا قدرة لهم على نقد ما يصدر من مجالهم التداولي؛ ذلك أن تحصيل الأدلة المبطلة هو أحد الطرق الموصّلة إلى إنتاج **أضداد** هذه المفاهيم في مجالها التداولي الأصلي أو إعادة إنتاجها في غير هذا المجال؛ وكلا الحالين ـ «الإنتاج» و«إعادة الإنتاج» ـ يدل على نهوض الهمة إلى الإبداع[6].

وبهذا، يتبين أننا، في ممارستنا المفهومية، **بعيدون عن تقليد المتقدمين بُعدَنا عن تقليد المتأخرين**؛ إذ لا نعمد إلى تغطية المفاهيم المنقولة بالمفاهيم المأصولة، وإنما نعيد إبداعها بما يجعلها تحمل جديدا ليس في أصلها، مضافا إلى جديدها الأصلي متى أمكن حفظه على تمامه؛ وميزةُ هذا الجديد المضاف أنه يكون موصولا ببعض الأسباب المأصولة من غير أن يرتدَّ إليها، حتى يتوسل به المُتَلَقّي المسلم في إقامة الصلة بهذه المفاهيم المنقولة، وذلك لأن شعوره بوجود هذه الصلة هو الذي يُقوِّي لديه قوة الاستيعاب بما يسدّدها إلى الإبداع.

والمفهوم المنقول الذي نقصد في هذا الكتاب إعادة إبداعه هو مفهوم رئيس تفرَّقت بصدده الأمة إلى فرق كثيرة، بعضها يؤيِّده إلى حد تقديسه،

---

(6) يبدو أن موقفنا من المأصول والمنقول يشبه من بعض الوجوه موقف أحد الأئمة الذي قال: «قولنا صواب يحتمل الخطأ وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب».

وبعضها يُنكره إلى حد تدنسيه، وبين هذين الطرفين عدد غير قليل منها تتفاوت درجات تأييده أو إنكاره؛ وليس هذا المفهوم الرئيس إلا مفهوم «الحداثة».

لقد اشتغلنا، في كتابنا: **سؤال الأخلاق**، بنقد الحداثة الغربية[7]، وأهمَّتنا في هذا النقد على الخصوص ممارساتهُا القولية والعقلية والمعرفية، فانبرينا لها نكشف عن الآفات الأخلاقية التي دخلت عليها؛ فظن بعض القراء أن غرضنا في ذلك الكتاب ينحصر في الهدم، ولا يتعداه إلى البناء، عائبين هذا الفعل، بل طاعنين فينا، لأننا تعرَّضنا لما يحسبونه سبب الارتقاء بالإنسانية، مع أن عادتنا جرت على أن نجتهد في وضع لبنات من عندنا ولو معدودة حيثما مارسنا نقدنا ولو ممارسة عابرة.

وقد بلغ تعلُّقُ هؤلاء النقاد بالحداثة الغربية أن توهّموا أنها واقع لا يزول، وحتمية لا تحول، وأنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص معها؛ فحجَبهم هذا التعلُّق عن أن يتبيَّنوا ما في الكتاب المذكور من أصول أخلاقية مصحِّحة لمسار هذه الحداثة لم نقلّد فيها أحدا ولو زعموا أنهم ظفروا بما يشابهها عند غيرنا، وإنما استخرجناها من معين تجربتنا الروحية الخاصة؛ وإلا، فلا أقل من أننا تَحقَّقنا من صدقها من خلال هذه التجربة الحية؛ ولا يمتنع أن يتوصل إليها غيرنا متى كابد نفس التجربة؛ وحسبنا منها الأصول التالية:

- أن الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة لدى الإنسان، وليست هي مجرَّد صفات عرضية أو كمالية لا يقدح تركُها إلا في مروءته.
- أن القيمة الأخلاقية أسبقُ على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداءً تحت التقويم الأخلاقي.
- أن ماهية الإنسان تُحدِّدها الأخلاق وليس العقل، بحيث يكون العقل تابعا للأخلاق، فيكون محمودا متى أفاد ومذموما متى أساء، وليس العكس[8].

---

(7) قد استعملنا عبارة «الحداثة الغربية» في كتاب **سؤال الأخلاق** بمعنى «الواقع الحداثي الغربي».

(8) نذهب إلى رأي يخالف الاعتقاد الراسخ، وهو أن الحيوان يشارك الإنسان في العقل، وأن =

- أن الأخلاق مستمدة من الدين المنزل، حتى إن قول القائل: «الأخلاق العلمانية» تُعدُّ عبارة متناقضة[9].
- أن الإنسان، بموجب أخلاقيته، لا يستطيع أن يتجرد كليا من حال التدين ولو سعى إلى ذلك ما سعى، لأنه، وإن أبى التدين اختيارا ومن حيث يدري، فإنه يقع فيه اضطرارا ومن حيث لا يدري.
- أن الأخلاق مراتب مختلفة قد يتقلب بينها الفرد الواحد، وليست مرتبة واحدة يجمد عليها.
- أن الهمة الأخلاقية للإنسان أقوى من الأمر الواقع وأصلب من حتمية الحدث، لأن الواقع القائم لا يستنفذ الإمكان الذي في يد الإنسان، ولا الحتمية المنسوبة إلى التاريخ تستنفذ طاقته.
- أن العقل المجرَّد الذي اختار الانفصال عن العمل الديني لا تلبث أفعاله أن تنقلب إلى نقيض مقصودها، بحيث تغدو آثارها ضارة بالإنسان حيث كان يُتوقَّع أنها ستأتيه بالنفع الخالص.

ولو أن هؤلاء الذين حصروا نقدنا في جانب الهدم تأمّلوا في هذه الأصول، لأدركوا أنها تؤسس **لحداثة ذات توجُّه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي**؛ فالرأي الذي نرتضيه هو أن الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة، وليست، كما رسخ في الأذهان، إمكانا واحدا؛ وينهض دليلا على ذلك أن المشهد الحداثي الغربي ليس بالتجانس

= الاختلاف في بعض أشكال العقل بين الإنسان والحيوان ليس اختلافا في النوع، وإنما اختلافا في الدرجة؛ بل نذهب إلى أبعد من هذا، ونرى أن الشكل المجرّد من العقل والذي يضاهي ما اصطُلح عليه باسم «العقل الأداتي» ليس فيه من الحيوانية، ولا بالأولى الإنسانية، شيء، ذلك أن حقيقته هي أنه هو الجزء الآلي من القدرة الإدراكية للإنسان؛ والشاهد على ذلك أن الآلة بمقدورها أن تقوم مقام الإنسان فيه، بل أن تفوقه درجات، حتى إننا نظن أنه سوف يأتي زمان يتعطل فيه هذا الجزء الإدراكي في الإنسان، إذ يُستغنى بالآلة عنه؛ ومستقبل الحواسيب خير ما ينبئنا بهذا المصير.

(9) يصح هذا متى سلمنا أن «العلمانية» هي الانفصال عن الدين؛ ومعلوم أن معاني هذا اللفظ قد تعددت واختلفت، حتى استغرق في الابتذال وكاد أن يفقد كل معنى، فضلا عن فقد إجرائيته.

المظنون، بل فيه من التنوع ما يجوز معه الكلام عن حداثات كثيرة، لا حداثة واحدة؛ فهناك، باعتبار الأقطار، «حداثة فرنسية» و«حداثة ألمانية» و«حداثة إنجليزية» و«حداثة أميركية» وغيرُها؛ وهناك، باعتبار المجالات، «حداثة سياسية» و«حداثة اقتصادية» و«حداثة اجتماعية» وسواها؛ كما أن للحداثة في القطر الواحد مراتبَ عدة؛ فهنالك أقطار حظُّها من الحداثة في هذا المجال أو ذاك أكبر من حظها منها فيما عداه كأن تكون حداثتها الصناعية أقوى من حداثتها القانونية أو تكون حداثتها الاقتصادية أقوى من حداثتها السياسية، وهكذا.

وإذا جاز أن للحداثة الغربية، على وجه الخصوص، أشكالا متعددة مع ثبوت اشتراكها جميعا في التاريخ والمصير، فلأَن يجوز أن للحداثة، على وجه العموم، أشكالا تختلف باختلاف التاريخ والمصير أَوْلَى؛ لذلك، لا بد أن يكون للتاريخ الإسلامي والمصير الإسلامي ـ وحالهُما في التميز عن غيرهما أمر ثابت مقطوع به ـ أَثَرُهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث؛ ونحن، عند وضعنا للأصول الأخلاقية السابقة، لم نكن نروم إلا استخراج بعض السمات الأساسية لهذا المسلك التحديثي الإسلامي، غير مستبعدين إمكان أن نتناولها بمزيد البسط في ما يتلوها من أبحاث.

والآن، وقد تهيأت لنا الأسباب من حيث لم نكن نحتسب، فها نحن نبسط الكلام في هذه السمات التحديثية، دافعين بذلك عن كتاب **سؤال الأخلاق** شُبهة الهدم التي تَوَهَّم بعضهم أنها تَعْرِض له؛ إذ كان منطلقه، على الحقيقة، هو التمهيد للكتاب الذي بين يدي القارئ؛ وعلى هذا، فإن مدار هذا المؤلَّف الأخير على إثبات الدعوى التالية، وهي:

- **كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية.**

فلا يُعقل أن يتقرر في الأذهان أن الحداثة تأتي بالمنافع والخيرات التي تَصلُح بها البشرية، وأن تتحقق هذه المنافع والخيرات في الأعيان، ثم لا يكون هذا الجزء النافع منها متضمَّناً في الحقيقة الإسلامية؛ وهل الزمن الإسلامي إلا بمنزلة الزمن الأخلاقي الذي تتحقّق فيه ظاهرة الحداثة والذي

يتمّم ما نقص في سابق الأزمان من المكارم[10]، ناهيك عن أن كل دين مُنزَل يَمُدُّ الإنسان بأسباب الصلاح في دنياه، فضلا عن أسباب الفلاح في أخراه؛ فإذن لا بد **أن تدخل الحداثة الصالحة في الممارسة الإسلامية!**

وكما أن للحداثة الغربية أشكالا مختلفة، فكذلك ينبغي أن تكون للحداثة الإسلامية أشكالا مختلفة؛ لذا، فإن مقاربتنا للحداثة الإسلامية هي، على الحقيقة، **مقاربة لواحد من الأشكال التي يجوز أن تتخذها الحداثة الإسلامية**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تُؤخذ أحكامنا واستنتاجاتنا على قَدْرها، فلا يُظَن بنا أننا نُقصي غيرها من الاجتهادات التي تتعلّق بأشكال أخرى غير الشكل الذي ارتضيناه؛ ولا يُظَنّ بنا أيضا أننا نَجمُد على هذا الشكل الحداثي المرتضى كما لو أنه كان مكتملا ونهائيا؛ فنحن لا نستبعد مطلقا إمكان تنقيحه وتهذيبه، بل إمكان تصحيحه وتحويره من لدنا أو من لدن غيرنا؛ إذ كل ما نبتغيه هو أن نضع نموذجا حداثيا مبنيا على أصول إسلامية عامة يتفق الجمهور على مضمونها وإن وقع الاختلاف في طُرق عَرض هذا المضمون بين المجتهدين، حتى نُبيّن كيف أن منافع الحداثة لا تتحقق في المجال التداولي الإسلامي فحسب[11]، بل إنها تتعدّى ذلك إلى أن تَنْزِل فيه رُتَبا أرقى من الرُّتب التي كانت لها في المجال التداولي الغربي، هذا الارتقاء الذي يقيها ما تعرَّضت له من عثرات في هذا المجال الأخير؛ أو، بإيجاز، إن مرادنا هو **بيان كيف أن الفعل الحداثي يَجِد رُقِيَّه في الممارسة الإسلامية بما لا يَجده في ممارسةِ غيرها**؛ ولا يضيرنا في شيء أن توجد مقاربات أخرى غير التي اتَّبعناها **لتوضيح كيفية ارتقاء الفعل الحداثي في الإطار الإسلامي**، بل إن هذا

(10) إذ الإسلام هو الدين الخاتم، بحيث يكون كل زمن يأتي من بعد ظهوره داخلا في زمنه؛ انظر بصدد مسألة «خاتمية الإسلام» كتابنا: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**.

(11) واضح أننا لا نقصد هنا بـ«مجال التداول الإسلامي» المجتمعات الإسلامية في وضعها المتردّي الراهن، وإنما المجتمعات الإسلامية كما يجب أن تكون لو أنها تمسكت بالمبادئ الإسلامية؛ ولا ينفع المعترض أن يقول إننا نهمل الواقع ونشتغل بغيره؛ ذلك أن مقاربتنا للحداثة هي أصلا مقاربة فلسفية؛ ومعلوم أن كل مقاربة فلسفية تكون **تقويمية**، لا تحقيقية كما هي المقاربة العلمية؛ وكل تقويم ينبني على النظر إلى ما يجب أن يكون، بحيث يبقى النظر إلى الواقع أمرا عارضا وتابعا له.

التعدد، على العكس من ذلك، حجة تخدم غرضنا، حيث تكون هذه المقاربات المختلفة بمثابة أدلة أخرى على صحة ما نَدَّعيه.

لنختم هذه التوضيحات بكلام مجمل عن محتوى هذا الكتاب؛ فقد بسطنا في المدخل التنظيري العام الأصول التي تتأسس عليها نظريتنا في الحداثة والتي انطلقنا في وضعها من التفريق الذي أقمناه بين «**روح الحداثة**» و«**واقع الحداثة**»؛ وتتكون هذه الأصول العامة من ثلاثة مبادئ تتحدد بها روح الحداثة، وهي: «**مبدأ الرشد**» و«**مبدأ النقد**» و«**مبدأ الشمول**»، كل مبدإ منها يقوم على ركنين اثنين؛ وبناء على هذه الأركان الستة، اشتغلنا بنقد بعض المسلمات التي انبنى عليها التطبيق الغربي لروح الحداثة، مبرزين من خلال هذا النقد الكيفيات التي ينبغي أن يَتمَّ بها التطبيق الإسلامي لهذه الروح.

وبعد أن فرغنا من هذا التنظير للحداثة، مضينا إلى فحص عمليات التطبيق الإسلامي لروح الحداثة في حالات معينة التزمنا في انتقائها بمعيار «النموذجية المُثْلى»؛ ومقتضاه **أن الحالات المختارة ينبغي أن تكون أفضلَ النماذج التي يمكن أن يُجرَى عليها هذا التطبيق**؛ فقسمنا الكتاب إلى ثلاثة أبواب، كل باب اختص بتطبيقِ مبدإ واحدٍ من المبادئ الثلاثة لروح الحداثة على حالتين نموذجيتين، كل حالة تطبّق ركنا من ركني هذا المبدإ.

فتفرَّد الباب الأول بتطبيق مبدإ النقد على نموذجين أمْثَلَين، خصَّص لكل منهما فصلا مستقلا، وهما: «**نظام العولمة**» و«**نظام الأسرة الغربية**»؛ فظهر أن نظام العولمة دخلت عليه آفات بسبب توسُّله **بالتعقيل المضيَّق**، ولا يمكن أن يدفعها إلا **التعقيل الموسَّع** الذي يأخذ به التطبيق الإسلامي؛ كما ظهر أن نظام الأسرة الغربية دخلت عليه، هو الآخر، آفات بسبب لجوئه إلى **التفصيل المطلق**، ولا يمكن أن يدفعها إلا **التفصيل الموجَّه** الذي يأخذ به التطبيق الإسلامي.

وتولّى الباب الثاني تطبيق مبدإ **الرشد** على نموذجين أَمْثَلين آخَرين، متناولا كلًّ واحد منهما في فصل مستقل، وهما: «**الترجمة الحداثية**» و«**القراءة الحداثية للقرآن**»؛ فاتضح أن تحديث الترجمة يقتضي أن يمارس المترجم المسلم نوعا من **الاستقلال المسؤول** حِيال النصوص الأصلية، فيتبع فيها، لا

طريق **الاستنساخ** الذي ينحصر في وضع ترجمة واحدة للأصل الواحد، وإنما طريق **الاستكشاف** الذي يوجب وضع ترجمات متعددة لهذا الأصل؛ كما اتضح أن تحديث قراءة القرآن يقتضي أن يمارس القارئ المسلم نوعا من **الإبداع الموصول**، فيتّبع فيها، لا الخططَ الانتقادية **المنقولة** التي تمحو «القدسية» و«الغيبية» و«الحُكمية» من النص القرآني، وإنما الخطط الانتقادية **المأصولة** التي تُثبِّت «تكريم الإنسان» و«توسيع العقل» و«ترسيخ الأخلاق».

واختص الباب الثالث بتطبيق **مبدإ الشمول** على نموذجين أَمْثَلين كذلك، متناولا كلَّ واحد منهما في فصل مستقل، وهما: «**حق المواطنة**» و«**واجب التضامن**»؛ فتبيَّن أن المواطنة، في التطبيق الإسلامي، ترتقي إلى رتبة **المؤاخاة**، متحققة بصفة **التوسع المعنوي**؛ إذ أنها، بفضل عملها بـ«مبدإ الإخلاص»، تتَّقي الانفصال الذي تقع فيه «المواطنة الليبرالية»؛ وبفضل عملها بـ«مبدإ الأمة»، تتَّقي الانغلاق الذي تقع فيه «المواطنة الجماعانية»[12] كما أن التضامن، في هذا التطبيق، يرتقي إلى رتبة **التراحم**، متحقِّقا بصفة **التعميم الوجودي**؛ إذ أنه، بفضل استناده إلى علاقة الإنسان بالخالق والمخلوقات جميعا، يتَّقي الانفصالات الثلاثة التي يقع فيها التضامن، وهي: «الانفصال عن التراث» و«الانفصال عن الطبيعة» و«الانفصال عن الحَيِّز».

وأخيرا تولَّت خاتمة الكتاب الإجابة عن اعتراض محتمل على الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة؛ إذ يسأل المعترض عن جدوى هذا الاشتغال في وقتٍ حلَّ فيه طور ما بعد الحداثة محلَّ طور الحداثة؛ فجاءت هذه الإجابة توضّح كيف أن التجاوز ما بعد الحداثي الذي حصَل، تَعلَّقَ أصلا بالواقع الحداثي الغربي وليس بروح الحداثة نفسها، وكيف أن ما بعد الحداثة تبقى، هي الأخرى، تطبيقا لهذه الروح مَثَلُها في ذلك مَثَلُ التطبيق الإسلامي.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل؛ فهو حسبنا ونعم الوكيل.

الرباط، 01 إبريل/ نيسان 2005

طه عبد الرحمن

بريد إلكتروني: **taha-ab@iam.net.ma**

(12) مقابله الأجنبي يأتي ذكره في الفصل الخامس.

المدخل التنظيري العام

روح الحداثة وحق الإبداع

لا يخفى أن التعاريف التي وُضعت لمفهوم «الحداثة» تعددت وتنوَّعت؛ فقد عرّفها بعضهم بكونها **حقبة تاريخية متواصلة** ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة؛ فمنهم من قال إنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة، بدءا من القرن السادس عشر بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليهما الثورة الصناعية، فالثورة التِّقانية، ثم الثورة المعلوماتية؛ ومنهم من جعل هذه الحقبة التاريخية أدنى من ذلك، حتى نزل بها إلى قرنين فقط.

وعرَّف بعضهم الآخر الحداثة **بصفات طَبَعت بقوة عطاء هذه الحقبة**، مع اختلافهم في التعبير عن هذه الصفات وعن أسبابها ونتائجها؛ فمن قائل إن الحداثة هي «النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر»؛ ومن قائل إنها «ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات»؛ بل نجد منهم من يَقصُرُها على صفة واحدة، فيقول إنها «قَطْع الصلة بالتراث» أو إنها «طَلَب الجديد» أو إنها «محو القُدسية من العالم» أو إنها «العقلنة» أو إنها «الديمقراطية» أو إنها «حقوق الإنسان» أو «قطع الصلة بالدين» أو إنها «العلمانية»؛ وأمام هذا التعدد والتردد في تعاريف الحداثة، لا عجب أن يقال كذلك إنها «مشروع غير مكتمل»[1].

---

(1) هذا هو موقف الفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس» Jürgen HABERMAS من الحداثة.

1. خصائص روح الحداثة

الملاحظ أن هذه التعاريف ـ على اختلاف قوة إحاطتها بمفهوم «الحداثة» ـ تقع في تهويل هذا المفهوم حتى تبدو الحداثة وكأنها **كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلِّها تصرُّف الإله القادر، بحيث لا رادَّ لقدَره**؛ والحال أن هذا التصور للحداثة تصور غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس؛ لذلك، يتعين أن نبدأ بالتخلص من هذا «التَّشْيِيء» الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم «الحداثة»؛ والسبيل إلى ذلك هو أن نفرِّق في الحداثة بين جانبين اثنين هما: **«روح الحداثة» و«واقع الحداثة»**[2]؛ فلنسأل إذن ما هي خصائص روح الحداثة[3]؟

1.1. مبادئ روح الحداثة

لا خلاف في أن الخصائص التي تُميّز روح الحداثة يَجدر طلبها في جملة المبادئ التي يُفترَض أن الواقع الحداثي يُحقّقها أو قل «يُطبّقها»؛ ويبدو أن خصائص هذه الروح تقوم في مبادئ ثلاثة أساسية هي: «مبدأ الرشد» و«مبدأ النقد» و«مبدأ الشمول»[4]؛ فلنبسط القول فيها واحدا واحدا.

---

(2) يجوز أن تختلف المقابلة بين «روح الحداثة» و«واقع الحداثة» عن المقابلة بين «الحداثة» و«تاريخ الحداثة» من جهة أن روح الشيء لا وجود لها في استقلال عن تجلياتها، في حين أن الشيء قد يُتصور وجوده بمعزل عن تاريخه.

(3) نلفت انتباه القارئ إلى أن جملة من الأفكار الأساسية التي وردت في هذا المدخل التنظيري تَمَّ عرضها في محاضرة ألقيت في إطار نشاط **منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين** بنفس العنوان ـ أي «روح الحداثة وحق الإبداع» ـ وذلك بتاريخ 03 يوليوز/تموز 2003؛ وقد وجد بعض المشتغلين بشأن الحداثة في مفهوم «روح الحداثة» الذي وضعناه مفهوما إجرائيا يخدم أغراضهم الفكرية، فاختاروه عنوانا لدراساتهم ومقالاتهم أو جعلوه مدارا لها؛ وفي هذا دليل على أن الساحة الفكرية حية تتفاعل فيها الأفكار، أخذا وعطاء.

(4) يلاحظ القارئ أننا لم نذكر المبادئ التي اشتهر تداولها في أوساط الدارسين لظاهرة «الحداثة» مثل «مبدأ العقلانية» و«مبدأ الذاتية» و«مبدأ الفردانية» و«مبدأ الإنسانية» و«مبدأ الحرية» و«مبدأ العلمانية» وغيرها؛ وذلك لأننا نَعُدّ بعض هذه المبادئ متفرعا على المبادئ التي ارتضيناها؛ وبعضُها يدخل ضمن ما أسميناه «مسلمات التطبيق الحداثي الغربي» كما سيتضح في =

1.1.1. مبدأ الرشد[5]؛ مقتضى هذا المبدإ أن **الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد**؛ والمراد بالقصور هنا ـ كما جاء في جواب «كانط» عن السؤال: «ما هي الأنوار؟» ـ هو «عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف الغير عليه، مع وقوع مسؤولية هذا القصور عليه هو، لا على هذا الغير»؛ أو قل، بإيجاز، إن **القصور هو اختيار التبعية للغير**؛ وقد تتخذ هذه التبعية أشكالا مختلفة:

أحدها، **التبعية الاتباعية**؛ وهي أن يُسلِم القاصر قياده عن **طواعية** لغيره ليفكر مكانه حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه.

والثاني، **التبعية الاستنساخية**؛ وهي أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكيرِ غيره ويُنزلها **بصورتها الأصلية** على واقعه وأفقه.

والثالث، **التبعية الآلية**؛ وهي أن ينساق القاصر، من حيث لا يشعر، إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه **لشدة تماهيه مع هذا الغير**.

= موضعه؛ وبعضُها بلغ من الابتذال حدا فقد معه إجرائيته، بحيث يُستحسن أن لا يُعَد في الأصول.

وأحد هذه المبادئ المبتذلة «**مبدأ العقلانية**» الذي غلب على الدارسين من العرب والمسلمين أن يجعلوه المبدأ الأساسي المحدِّد لحقيقة الحداثة، مقلّدين في ذلك أساتذتهم من نقاد الغرب؛ والواقع أن العقلانية تندرج في الأصول الثلاثة التي أخذنا بها في تحديد روح الحداثة، فتندرج في مبدإ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدإ الرشد باعتبارها أصلا له، وتندرج في مبدإ الشمول باعتبارها سببا فيه؛ لذلك، جاز أن نستغني عنها كمبدإ مستقل بنفسه، إذ تنزل رتبة غير رتبتها، فهي أعم، وهذه المبادئ أخصّ؛ والذين جعلوا «العقلانية» واحدا من مبادئ الحداثة إنما وقعوا في تضييق مدلولها، حتى حصروها في النظر الآلي أو الأداتي وحده كما سيتضح في موضعه.

أضف إلى ذلك أن العقلانية لم تختص بها الحداثة الغربية كما يُزعَم، ولا لها شكل واحد ولا لها مرتبة واحدة، بل إنها ظلت تطبع كل يقظة حضارية تَحقَّق بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل؛ أما تخصيص الحداثة بها، فهو خطأ ناتج عن التقديس الذي أحاطه بها بعضهم، جاعلا مدارها على فتوحات العقل وحده، مع العلم أنَّ تصوُّرَهم للعقل موروث عن التصور اليوناني لـ«اللوغوس»؛ ومعروف أن هذا التصور الأخير يجعل من العقل قوة، بقدر ما هي خاصية إنسانية هي أيضا عبارة عن نظام الكون نفسه؛ ولا يخفى على ذي بصيرة السياق الأسطوري لهذا التصور.

(5) مقابله الإنجليزي: Principle of majority

من هنا، يتبين أن مبدأ الرشد مبناه على ركنين رئيسين:

أولهما، **الاستقلال**[6]؛ يستغني الإنسان **الراشد** عن كل **وصاية** فيما يحق له أن يفكّر فيه، ويَصرف كل **سلطة** تقف دون ما يريد أن ينظر فيه، **فتنطلق بذلك حركيته**؛ ولا يكتفي هذا الإنسان بالانفصال عما يحول دون ممارسة حقه في التفكير، بل إنه يتطلع إلى أن يشرّع لنفسه ما يجب فعله أو تركه، **فترسَخ بذلك ذاتيته**؛ وهكذا، **فالإنسان الراشد منطلقُ الحركة قويُّ الذات**.

والركن الثاني، **الإبداع**[7]؛ يسعى الإنسان الراشد إلى أن يُبدع أفكاره وأقواله وأفعاله وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأقوال والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها، حتى كأنها قيم غير مسبوقة؛ ومتى علمنا أن مفهوم «الإبداع» لا يقترن بمجالٍ مثل اقترانه بمجال الأدب والفن، لا نستغرب أن يرتبط ظهور فكرة «الحداثة» بتطور هذا المجال، بل لا نستغرب أن ينشأ في القرن التاسع عشر مذهب في الأدب والفن عُرف باسم «النزعة الحداثية»[8] ـ أو، إن شئتَ قلتَ، «الحداثانية» ـ وأن يكون مدّعاه أنه لا قيمةَ إلا قيمةُ «الاختراع» و«الابتكار»، مُعلِنا الثورة على كل قديم ولو كان قريب العهد، حتى ما أبدعته أيدي أصحاب هذا المذهب؛ وهكذا، **فالإنسان الراشد لا يَنِي يبدع حياته**.

1.1.2. مبدأ النقد[9]؛ مقتضى هذا المبدإ هو أن **الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد**؛ والمراد بـ«الاعتقاد» هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه؛ ومقابله هو «الانتقاد»، فيكون حدُّه هو «المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به»؛ ويقوم مبدأ النقد، هو أيضا، على ركنين أساسيين:

أولهما، **التعقيل (أو العقلنة)**[10]؛ المراد بـ«التعقيل» هو إخضاع ظواهر

---

(6) مقابله الإنجليزي: Autonomy

(7) قابله الإنجليزي: creativity

(8) المقابل الإنجليزي: modernism

(9) مقابله الإنجليزي: Principle of criticism

(10) مقابله الإنجليزي: Rationalisation، فلولا أن هذا المصطلح المشتق من «العقل» اشتهر =

العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية[11]؛ إذ بفضل هذه المبادئ نتمكن من أن نحقق على التدريج أشكالا مختلفة من التقدم والتطور في الإحاطة بهذه الظواهر والمؤسسات والسلوكات والموروثات؛ وقد اتخذ هذا التعقيل الحداثي أفضل صُوَره في كل من العلوم الطبيعية والبيرقراطية (أو التقنوقراطية) وكذا الرأسمالية (أو اقتصاد السوق)؛ وبلغ ذروته في ما أصبح يُعرف باسم «**العلم- التقنية**»[12] إذ عاد زمام المبادرة فيه بيد التقنية لا بيد العلم، إذ أضحت هي التي تخطِّط له سَتراتجيته وتحدد له مساره.

والركن الثاني، **التفصيل (أو التفريق)**[13]؛ المراد بـ«التفصيل» هنا نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، وذلك من أجل ضبط آليات كل عنصر منها؛ وتميزت الحداثة بهذا التفصيل - أو التفريق - في مختلف المؤسسات وأشكال الحياة الجماعية والفردية كالتفصيل في ميدان المعرفة بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون؛ وأيضا التفريق في ميدان الثقافة بين دوائر القيم النظرية والقيم العملية والقيم الرمزية؛ وكذلك التفصيلِ في حقل المجتمع المتمثل في

= تداوله، لاستعملنا مكانه مصطلح «التعليل» في معنى «إيجاد العلة العقلية» للشيء، دفعا لشبهة اختصاص ركن «التعقيل» بالفعل العقلي؛ ذلك أن كل واحد من الأركان الستة لروح الحداثة هو ممارسة عقلية صريحة، بحيث تكون العقلانية التي تتجلى بها روح الحداثة شاملة لجميع أركانها، ولا تختص ببعض منها.

(11) مع العلم بأن هذه المبادئ تقوم على الحساب والتنبؤ والتجريب والتقنين والتطبيق.

(12) المقابل الإنجليزي: technoscience ولو أننا نحبّذ كتابة المصطلح العربي بوصل اللفظين: «العلم» و«التقنية» كما لو كانا لفظا واحدا وإدخال «ال» التعريف عليه على الوجه الآتي: «العِلْمُتِقْنِية».

(13) مقابله الإنجليزي في أغلب استعمالاته هنا هو: Differentiation؛ ونوثر استعمال مصطلح «التفصيل» على مصطلح «التمايز» الذي يستعمله بعضهم، لأن الأصل الأجنبي يُستفاد منه معنى «عملية التفريق» لا مجرد معنى «حالة الافتراق»؛ ويبدو أن لفظ «التفصيل» يوفي بهذا المعنى، فضلا أن الاسم: «فصْل» يُستعمَل في ترجمة المصطلح المنطقي: difference الذي اشتُق منه لفظ "Differentiation"؛ غير أننا وسَّعنا هذا المفهوم لما لا يتسع له المقابل الأجنبي، استيفاء لشرط التأثيل الذي يوجب علينا أن نستثمر القوة التداولية الأصلية للفظ في بلورة مدلوله الاصطلاحي، استشكالا واستدلالا.

اختلاف المهام والأدوار التي تُسند إلى الفاعلين الاجتماعيين؛ وكذلك التفريق الناتج في حقل الاقتصاد عن الأخذ بمبدإ تقسيم الشغل؛ وحقٌّ كل واحدة من هذه الدوائر المنفصلة داخل كل واحد من الميادين المذكورة أن تتفرّد بمنطقها وشرعيتها وتتطور في استقلال عن باقي الدوائر.

ورأينا أنه يجوز أن نُدخل في هذا الباب كذلك فصولا أخرى اقترنت بالحداثة مثل الفصل الذي تأسَّس عليه مبدأ العلمانية، وهو «الفصل بين الدين والدولة»، و«الفصل بين الدين والأخلاق»، و«الفصلُ بين الدين والعقل»، و«الفصل بين الأخلاق والسياسة» وغيرها ولو أن بعضهم يرى في هذه الفصول الأخيرة نوعا مختلفا؛ ذلك أن عملية التمييز بين طرفين فأكثر تظل، في نظرنا، واحدة في هذه الفصول جميعها، سواء كانت إجراءات فرضها منطق التَطوُّر الحديث لحياتنا أو كانت قرارات اتخذناها بمحض إرادتنا.

1.1.3. مبدأ الشمول[14]؛ مقتضى هذا المبدإ الأخير هو أن **الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول**؛ والمراد بالخصوص هنا شيئين هما: «وجود الشيء في دائرة محدودة» و«وجودُ الشيء بصفات محدَّدة»؛ فهو إذن ينطوي على ضربين من الخصوص: أحدهما، **خصوص المجال**، ذلك أن المجال الذي يوجد فيه الشيء تكون له حدود معلومة؛ والثاني، **خصوص المجتمع**، ذلك أن أفراد المجتمع يتميّزون بصفات حضارية وثقافية معينة؛ وعلى هذا، فالشمول الحداثي عبارة عن تجاوز لهذه الخصوصية بنوعيها، أي «خصوصية المجال» و«خصوصية المجتمع»؛ فيلزم أن يكون مبنى هذا الشمول هو الآخر على ركنين اثنين:

أ. **التوسُّع**[15]؛ لا تنحصر أفعال الحداثة في مجال أو مجالات بعينها،

---

(14) مقابله الإنجليزي: Principle of universality؛ واضح أن لفظ «الشمول» مستعمل هنا في معنى اصطلاحي منطقي موصول بمعناه اللغوي وهو معنى «الانطباق على جميع الأفراد أو جميع الأشياء»، ولا علاقة له بالمعنى الاصطلاحي السياسي الجديد الذي أصبح يُستعمَل فيه، والذي يفيد معنى «مصادرة النظام ذي الحزب الواحد لجميع فعاليات المجتمع وانفراده فيه بالسلطة المطلقة»، والذي يُعدّ مرادفا للمصطلح المعرّب: «التوتاليتارية» (أو إن شئت قلتَ: «كُلاَّنية»).

(15) مقابله الإنجليزي: Extensibility

بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، فتؤثر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق كما تؤثر في مجالات القانون والسياسة والاقتصاد؛ وهكذا، فإن فعلها في أي مجال تتداعى له المجالات الأخرى، إذ تحدث فيها تحوُّلات وتقلُّبات تخرج بها عن حدودها، فضلا عن أن الروح النقدية التي تتمتع بها الحداثة تجعلها لا تُفرّق بين مجال ومجال في واجب الاستيفاء لمقتضيات النظر العقلي.

ب. **التعميم**[16]؛ لا تبقى الحداثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، بل إن منتجاتها التي تكون عالية التقنية وقيمَها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان ترتحل إلى ما سواه من المجتمعات، أيا كانت الفروق التاريخية والثقافية بين الطرفين، ثم تأخذ على التدريج في محو هذه الفروق؛ بل إن ارتحال هذه البضائع والأفكار يتزايد شدةً وسرعةً بتزايد أشكال التقدم التقني في وسائل النقل ووسائط الاتصال، حتى أصبح هذا الارتحال يعمُّ كوكبنا من أقصاه إلى أقصاه، فاتحا بذلك عهدا جديدا في الحداثة هو عهد «العولمة».

وعلى الجملة، فإن روح الحداثة تتكون من مبادئ ثلاثة؛ **أولها** «مبدأ الرشد»، ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء، ووجودِ الإبداع في الأقوال والأفعال؛ **والثاني** «مبدأ النقد»، ويقضي بممارسة التعقيل في كل شأن من شؤون الحياة وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد الضبط؛ **والثالث** «مبدأ الشمول»، ويقضي بحصول التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات؛ فخصائص الروح الحداثية إذن هي أنها **روح راشدة وناقدة وشاملة**[17].

---

(16) مقابله الإنجليزي: Generalizability

(17) أو، على وجه التفصيل، إنها روح مستقلة ومبدعة وعاقلة وفاصلة وواسعة وعامة؛ وبهذا الصدد، ننبه القارئ إلى أن التفريق بين هذه الأركان الستة يقوم أساسا بوظيفة إجرائية، إذ يفيدنا في تَتبُّع وتحليل أطوار وأشكال التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، وإلا فإن هذه الأركان تتكامل فيما بينها، بل قد يتداخل بعضها مع بعض؛ فمثلا الإبداع لا يكون بغير تعقيل ولا تفصيل، بل إن التفصيل لا يكون بغير تعقيل.

2.1. النتائج المترتبة على مبادئ روح الحداثة

تترتب على هذا التعريف لروح الحداثة النتائج التالية:

أ. **تعدُّد تطبيقات روح الحداثة**: ذلك أن «رُوحَ الشيء» تختص بكونها تقدر على التجلي في أكثر من مظهر واحد، فكذلك روح الحداثة؛ فهذه الروح، كما تَقدّم، عبارة عن جملة من المبادئ؛ ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة؛ فلا بد إذن أن تكون لهذه الجملة من مبادئ الحداثة تطبيقات مختلفة، كل تطبيق يتم في سياق اعتقادات وافتراضات خاصة نسميها «**مسلَّمات التطبيق**».

ب. **التفاوت بين واقع الحداثة وروحها**: ليس واقع الحداثة إلا واحدا من التجليات ـ أو التطبيقات ـ الممكنة لروحها؛ ذلك أنه ينزل منها منزلة المثال من مَمْثوله؛ ومعلوم أن المثال غير الممثول، فيلزم أن يكون **الواقع الحداثي غير الروح الحداثية**؛ وهذا يعني أن هذه التطبيقات لا تكون متماثلة من جهة قوة أدائها لهذه الروح، بل قد يفضل بعضها بعضا من جهة مزيد تمسُّكه بها في نهوضه الحضاري.

ج. **خصوصية واقع الحداثة الغربية**: لقد اتضح أن واقع الحداثة في مجتمعات الغرب لا يعدو كونه تطبيقا واحدا من الإمكانات التطبيقية المتعددة والمختلفة التي تَحملها روحها كما حدّدتها المبادئ الثلاثة السالفة الذكر؛ بل لا نعدو الصواب إن قلنا بأن هذا التطبيق الحداثي الخاص هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالا مختلفة، حتى كادت أن تكون لكل مجتمع منها حداثته الخاصة به.

د. **أصالة روح الحداثة**[18]: ليست روح الحداثة، كما غلب على

(18) لعلّ القارئ لاحظ أننا جمعنا هنا بين مفهومين اثنين ظلا في الممارسة النقدية العربية يُعدّان بمثابة ضدين لا يجتمعان، وهما: «الأصالة» و«الحداثة»؛ ولا ينفع بعضهم أن يقول بأننا بذلك قد نزعنا عن الحداثة امتيازها بكونها تدشينا لمسار للإنسانية غير مسبوق، لأنا نقول بأن ما يُطلق عليه هؤلاء «اسم الحداثة» ليس تدشينا لروح الحداثة نفسها، وإنما تدشينا =

الأذهان، من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عَدَم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ أن أسبابها تمتد بعيدا في التاريخ الإنساني الطويل؛ ثم لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضُها قد تحقَّقت في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحقُّقها في المجتمع الغربي الحاضر؛ كما لا يَبعد أن يبقى في مُكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية.

هـ. **الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة**: ليست روح الحداثة مِلكا لأمة بعينها، غربية كانت أو شرقية، وإنما هي مِلْك لكل أمة متحضرة، أي لكل أمة نهضت بالفعلين المقوِّمين لكل تحضُّر، وهما: «الفعل العمراني» ـ وهو الجانب المادي من هذا التحضر ـ و«الفعل التاريخي» الذي هو الجانب المعنوي منه؛ ولا شك أن الأمم تختلف في درجة تحقيق هذين الفعلين بحكم تراكم المعارف وتجدُّد القيم عبر القرون، من غير أن يَدُلَّ هذا التراكم والتجدد بالضرورة على أن المتأخر من الأمم أفضل من المتقدم، نظرا لأن هذه

= لتطبيق جديد لهذه الروح قد يتميز بكونه ركَّز أكثر من غيره على هذه القيم أو تلك في سياق مسلَّمات تخصه، إلا أن هذا لا يلزم منه أبدا أن هذا التدشين استقل بهذه القيم من دون سواه كما إذا ادعوا بأن الحداثة جاءت بأنوار العقل والعلم والتقدم؛ فهذه الدعوى تصح بالنسبة للمجتمع الأوروبي في القرون الوسطى، لكنها قد لا تصح بالنسبة للمجتمع الإسلامي في نفس الفترة، بل قد لا تصح بالنسبة لمجتمعات ذات حضارات غابرة؛ فالإنسان ظل دائما يتوسل بالعقل، ويأخذ بأسباب العلم، ويحقق مزيدا من التقدم؛ ولا يعرض الاختلاف في هذا إلا من حيث الدرجة والوتيرة بحكم قانون تراكم المعرفة، فيتيسر للاحق من الأسباب ما لا يتيسر للسابق ويتوصل إلى ما لا يتوصّل إليه؛ ومثلُ هذه الدعوى في الغلو ما يكاد يُجمع عليه المثقفون الفرنسيون من كون حداثتهم دشنت ثقافة «الكوني»، حتى إننا نجد من بني جلدتنا من يسلّم بهذا، بل يدعونا إلى أن نأخذ عنهم «العقل الكوني»؛ ولا نرى في هذه الدعوى الثانية إلا واحدة من الأساطير التي وضعها أصحاب هذا التطبيق الحداثي الجديد ليبسطوا نفوذهم على غيرهم من المجتمعات؛ ولا أدل على بطلانها من كون فكرة «الكونية» لم ينتظر الإنسان العصور الحديثة لكي يعرفها، بل عرفها مذ أن عرف أن له إلها خلق الكون كله وأنه فضَّله على **العالمين**، بحيث يكون الأصل في مفهوم «الكونية» ليس الحداثة الفرنسية، ولا حتى الحداثة بصفة عامة، وإنما الدين؛ **فهو الذي علَّم الإنسان كيف يكون كونيا**؛ ولكن العجب كل العجب أن تنقلب الحقائق في العقول، فيصبح الدين معلِّما للخصوصية التي تتسبَّب في النزاعات والحروب، وتصبح الحداثة هي التي تُعلّمه الكونية التي تأتي للبشرية جمعاء بالوفاق والسلام.

الأفضلية لا تقاس بالقوة المادية، وإنما بالقوة المعنوية؛ لذلك، فإن التطبيق الغربي لروح الحداثة، ولو أنه متأخّر عن غيره، لا يكون بالضرورة أكثر تمسُّكا بروح الحداثة منه؛ بل ليس تأخُّرُ التطبيق، على وجه العموم، دليلا على مزيد التحقُّق بهذه الروح؛ فحتى التطبيق الذي سوف يأتي بَعْدَ الواقع الحداثي الغربي لن يكون حتْماً أكثرَ تَشبُّعا بروح الحداثة.

وإزاء هذه النتائج الخمس: «تعدُّد تطبيقات روح الحداثة» و«التفاوت بين واقع الحداثة وروحها» و«خصوصية واقع الحداثة الغربية» و«أصالة روح الحداثة» و«استواء النسبة إلى روح الحداثة»، نجد أنفسنا مطالَبين بالجواب عن السؤال الأساسي، وهو التالي: **ما هي كيفيات تطبيق روح الحداثة في المجتمع المسلم وكيف تختلف عن وجوه تطبيق المجتمع الغربي لها؟**

1.3. الشروط العامة للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة

تمهيدا للجواب عن هذا السؤال المزدوج، نبدي ملاحظات ثلاث تتعلق بالشروط التي ينبغي أن يستوفيها التطبيق الإسلامي لروح الحداثة:

أولاها، **أنه لا بد من اجتناب آفاتِ التطبيق الغربي لروح الحداثة**: معلوم أن هذا التطبيق قد دخلت عليه آفات مختلفة جعلته يبدو وكأنه محكوم بقانون عام قد نسميه بقانون **«انقلاب المقصود إلى ضده»**[19]؛ ومقتضاه أن هذا التطبيق يَتوَصَّل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها أو يراهنون عليها، حتى قيل: «إنه مسلسل لا يتحكَّم في ذاته»[20] وقيل أيضا: «إنه يتسبب في الاستلاب»[21]، وقيل كذلك: «إنه يولّد التقدم كما يولد التخلف وسوء التقدم»[22].

فعلى سبيل المثال، أراد الإنسان الحداثي أن يسود الطبيعة، فإذا بها هي

---

(19) طبقا للمبدإ الذي يقول: «إذا جاوز الشيء حده، انقلب إلى ضده» انظر:
Christian COMELIAU : **Les impasses de la modernité**, p. 65.

(20) انظر:
Alain B.L. GERARD : **Le cadre d'une nouvelle éthique**, p. 17.

(21) Coméliau : المصدر السابق، ص. 188.

(22) نفس المصدر، ص. 186، وص. 244.

التي تسوده وتفعل به ما لا يريد؛ ويتجلى ذلك في بروز أخطار طبيعية مختلفة، منها أمراض غير مسبوقة وشبحُ الإشعاع النووي وانتشارُ أسلحة الدمار الشامل والانفجارُ السكاني وتلوُّثُ البيئة وانثقاب طبقة الأوزون؛ بل إن الإنسان الحديث كلما أدخل إصلاحا على هذا القطاع أو ذاك، بات عاجزا عن التنبؤ بمآلات هذا الإصلاح أو الإيقان بعدم تسبُّبه في آثار سيئة؛ فمثلا، أنشأت الحداثة الغربية نظاما اقتصاديا عالميا باتت لا تعرف كيف تتحكم في آلياته، فضلا عن أن تتنبأ بمصيره؛ وأيضا أرادت أن تقطع صلتها بالسلط التقليدية من غير رجعة، فإذا بهذه السلط تعود، وقد اتخذت عودتها أشكالا ووسائلَ أغرب وأعقد من تلك التي عهدتها عند قطع الصلة بها؛ وهكذا، **فما أريدَ في الأصل أن يكون سيادة صار عبودية، وما أُريد أن يكون استقلالا غدا تبعية، وما أريدَ أن يكون شأنا خاصا، أضحى شأنا عاما**[23].

ولعل السبب في هذا الانقلاب الذي لازَم التطبيقَ الغربي لروح الحداثة هو انقلاب الوسائل فيه إلى غايات؛ فعادة هذا التطبيق أنه، بعد أن يحقّق، في طور أول، غاياته الأصلية وحاجاته الأولية التي حدَّد لها الوسائل الموَصِّلة إليها، ينتقل إلى طور ثان يُنزل فيه هذه الوسائل نفسها منزلة غايات جديدة يحدّد لها هي الأخرى وسائل توصّل إليها، وهكذا دواليك؛ والشاهد على ذلك تداولُ أوصاف للحداثة تأخذ بهذا الانقلاب في الوسائل كأن يقال الحداثة هي «التغيير من أجل التغيير» ـ أو بإيجاز «التغيير للتغيير»؛ وقس على هذه الصيغة نظائرها نحو «التقدم للتقدم» و«النمو للنمو» و«الإنتاج للإنتاج» و«الاستهلاك للاستهلاك» و«الإبداع للإبداع» و«الفن للفن» و«النقد للنقد».

وعلى هذا، فمادامت هناك إمكانات كثيرة لتطبيق روح الحداثة، فلا يصح أن ننقل **تطبيق الآخرين لهذه الروح**، نظرا إلى أن المطلوب هو نقل الأصل،

(23) لَمّا أدرك بعضهم أن هذا الانقلاب أصبح بمنزلة قانون يحكم مشاريع الحداثة الغربية، فبَدَل أن يعتبر به ويعمل على تغيير مسارها، أقر به في صيغة: «للوصول إلى تحقيق الشيء ينبغي فعل ضده»؛ مثال ذلك التقليل من العمل للزيادة في الأرباح، وكذا إنتاجُ البطالة لتشجيع النمو الاقتصادي؛ انظر:

Ulrich BECK : **What Is Globalization?**, p. 1-2.

وليس نقلَ النقل؛ والأصل هو هذه الروح وليس تطبيقها الذي هو مجرد نقل، فضلا عن أن لكل مجال تداولي مقتضياتِه التطبيقية الخاصة.

والملاحظة الثانية هي أنه **لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا، لا تطبيقا خارجيا**؛ إن الدعوى القائلة بأن هناك حداثتين اثنتين: **حداثة من الداخل**، أو باصطلاح بعضهم، «حداثة جوَّانية»؛ **وحداثة من الخارج**، أو باصطلاح هؤلاء، «حداثة برَّانية» دعوى باطلة[24]؛ وبيان بطلانها أن حقيقة الحداثة هي أنها تطبيق مباشر لروح هي عبارة عن مبادئ ثلاثة، وهي ـ كما سبق ـ «مبدأ النقد» و«مبدأ الرشد» و«مبدأ الشمول»؛ وهذا التطبيق المباشر لا يكون إلا حداثة من الداخل أو قل «حداثة جوَّانية»؛ أما ما أَطلَق عليه بعضهم «الحداثة البرانية»، وقصَد به الحداثة في بعض الدول غير الغربية، فليس مطلقا حداثة، نظرا إلى أنه ليس تطبيقا لهذه الروح ذاتها، وإنما هو **تطبيق للتطبيق الغربي** لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل تطبيق يرفع التطبيق الغربي إلى رتبة الروح، منقطعا كليا عن الروح الحقيقية للحداثة؛ ومبلغ هذا التطبيق الثاني أن يكون **تقليدا ضارا**، لأنه ـ كما ترى ـ ليس تطبيقا داخليا، وإنما هو **تطبيق خارجي**، إذ التطبيق الداخلي يوجب على من يتعاطاه أن يرجع إلى الأصل، والأصلُ مفقود كليا لديه؛ وعلى هذا، فكل أمة هي بين خيارين اثنين: **إما أن تصنع حداثتها الداخلية أو لا حداثة لها**.

والملاحظة الثالثة هي أنه **لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقا إبداعيا، لا تطبيقا اتباعيا**؛ فالحداثة لا تُنال إلا بطريق الإبداع، بمعنى أنه على الحداثي أن يُبدع في تحقيق جميع أركانها السالفة الذكر؛ فينبغي أن يُبدع في **تعقيله** للأشياء **وتفصيله** بينها، وأن يبدع في **استقلاله** عن غيره، بل أن يبدع في **إبداعه**؛ كما ينبغي أن يُبدعَ في **توسيع** أفعاله إلى مختلف المجالات **وتعميم** مبدعاته على ما عداه؛ فليس للإبداع وجه واحد يقف عنده، وإنما وجوه عدة يُخيَّر بينها.

وباختصار، فلا حداثة إلا بصدورها من الداخل، لا بورودها من

---

(24) انظر:

Gérard LECLERC : **La mondialisation culturelle**, p. 321-333.

الخارج، ولا حداثة إلا مع وجود الإبداع، لا مع وجود الاتباع؛ فلا تكون الحداثة **إلا ممارسة داخلية مبدِعة**.

والحال أن الواقع الإسلامي لا يستوفي هذين الشرطين، فلا هو تطبيق داخلي لروح الحداثة، ولا هو تطبيق يبدع في أركانها، وإنما هو **تقليد لتطبيق هذه الروح أبدعه الآخر**، وهو **الغرب**[25]، أي **تطبيق من الدرجة الثانية**؛ والتبس على بعضهم أمر هذا الواقع أيما التباس، حتى ظن أن الحداثة موجودة فيه؛ والحق أنه لا حداثة مع وجود التقليد؛ وبناء على هذا، فإن السؤال الذي سبق أن طرحناه، وهو: «ما هي كيفيات تطبيق روح الحداثة في المجتمع المسلم؟» يتخذ الصورة التالية، وهي: «**ما هي كيفيات الانتقال بهذا المجتمع من الحداثة المقلِّدة إلى الحداثة المبدعة؟**»

2 . كيف الانتقال من الحداثة المقلِّدة إلى الحداثة المبدعة؟

قبل الجواب عن هذا السؤال، ينبغي أن ننبّه على حقيقة أساسية، وهي أن كل تطبيق لروح الحداثة تصحبه **اعتقادات وافتراضات خاصة** مستمدة من مجاله التداولي، بحيث تختلف تطبيقات هذه الروح باختلاف هذه الاعتقادات والافتراضات؛ وقد أطلقنا عليها اسم «**مسلَّمات التطبيق**»؛ وقد تكون بعض هذه المسلَّمات فاسدة، فتَتسبَّب في دخول بعض الآفات على التطبيق؛ وهذا بالذات هو وضع التطبيق الغربي لروح الحداثة، إذ انبنى على مسلَّمات باطلة جلبت جملة من المضار للحياة الإنسانية؛ فإذن يتعين علينا أن نقف على أبرز

---

(25) كما أن تطبيق الحداثة، بموجب النتيجة الثانية، يتفاوت مع روحها، فكذلك تطبيق تطبيقها يتفاوت مع هذا التطبيق الأول؛ والتفاوت في هذين المستويين على نوعين: تفاوت مقبول يجعل تطبيق الشيء قريبا من أصله؛ وتفاوت مردود ينأى بهذا التطبيق عن أصله؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الحداثة المقلِّدة واقعة في تفاوتٍ مركبٍ مردود، حيث إنها عبارة عن تفاوت التفاوت الذي ليس له إلى الأصل ـ أي روح الحداثة ـ من سبيل؛ وعلى هذا، فإن الانحرافات عن روح الحداثة تصير في الحداثة المقلِّدة أشد وأضر منها في الواقع الحداثي الغربي؛ وإذا كان حداثيو الغرب حريصين على أن يقوّموا الاعوجاج الذي وقع في مسار الحداثة، فحري بالحداثيين المقلّدين أن يكونوا أشد حرصا منهم على هذا التقويم، نظرا إلى أن اعوجاج مسار الحداثة المقلِّدة أشد سوءا.

هذه المسلمات، وأن نبيّن كيف أنها لا تَصدُق في المجال التداولي الإسلامي، حتى نبنى التطبيق الإسلامي لهذه الروح على غير هذه المسلمات.

1.2. الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدإ الرشد

ذكرنا أن مبدأ الرشد يتركب من ركنين هما: «الاستقلال» و«الإبداع»؛ فلنبدأ ببيان كيف ننتقل من الاستقلال المقلّد إلى الاستقلال المبدع.

1.1.2. الانتقال من الاستقلال المقلّد إلى الاستقلال المبدع؛ ليس يخفى أن وَضْعنا في التفكير ليس وَضْع من يفكر بنفسه، وإنما وَضْع من تولَّى غيرُه ـ أي الغرب ـ التفكير عنه أو وَضْعَ مَنْ تنازل عن حقه في التفكير لهذا الغير، انبهارا أو انصياعا؛ ومع هذا، نتوهم أنه يفكر من أجل مصلحتنا بأفضل مما لو فكرنا بأنفسنا؛ إذ هذا الغير، في أنظارنا، يكفينا مشقة التفكير، فضلا عن أنه يمدنا بأفكار لا نقدر نحن على بلوغها؛ والحق أن هذه الحال شرٌّ وصاية فكرية يمكن أن يقع تحتها الإنسان.

وهذه هي بالذات حال الاستقلال المقلِّد التي يحياها المسلمون، فيتوجب عليهم أن يخرجوا منها، وذلك بأن يدحضوا المسلمات الخفية التي انبنى عليها تطبيق الغرب لركن الاستقلال، وهذه المسلمات هي:

أ. **أن وصاية الأقوى الخارجي عناية بالأضعف.**

ب. **أن الوصاية الداخلية هي وصاية رجال الدين.**

ج. **أن الحداثة هي الاستقلال عن الوصاية الداخلية.**

أصبحت المسلمة الأولى ـ أي «وصاية الأقوى الخارجي عناية بالأضعف» ـ إحدى مسلمات التطبيق الحداثي الغربي لَمّا دخل هذا التطبيق مرحلة الاستعمار والهيمنة على الشعوب الضعيفة؛ وواضح أن هذه المسلمة مناقضة لروح الحداثة، فوصاية الأقوى تظل وصاية، فما بالك بوصاية الأقوى الخارجي! وكل وصاية، بموجب هذه الروح، تحجب عن التفكير كما يحجب عنه عنف السلطة.

وأيضا المسلمة الثانية ـ أي «الوصاية الداخلية هي وصاية رجال الدين» ـ

باطلة، ذلك لأن الوصاية الداخلية في المجتمع المسلم لم يمارسها رجال الدين أو قل الفقهاء؛ فلم يثبت أنهم صادروا السلطة السياسية، واحتكروها لأنفسهم، واشتطوا في حكمهم كما صادرها واحتكرها واشتط فيها رجال «الإكليروس» في تاريخ المستعمر.

وأخيرا المسلمة الثالثة ـ أي «الحداثة هي الاستقلال عن الوصاية الداخلية» ـ باطلة هي الأخرى؛ فلما انتفى بين المسلمين وجود وصاية داخلية يتولاها رجال الدين، بَطَل أن يتم دخولهم في الحداثة بنفس الطريق الذي تم به في الغرب، ألا وهو التخلص من الوصاية الدينية!

والجدير بالذكر بهذا الصدد هو أن الآلية الأساسية التي استخدمها المستعمر في تكييف عقول المسلمين بحسب مسلماته هنا هي «آلية القلب»؛ فقد جعل من الموصى عليه في الواقع وصيا، وجعل من الوصي في الواقع موصىً عليه؛ فالفقهاء في المجتمع المسلم هم أوْلى بوضع الموصى عليهم من وضع الأوصياء؛ ألا ترى كيف أنهم لا يفكرون إلا عندما يُسألون أو يؤذن لهم! والمستعمر في المجال الإسلامي هو أوْلى بوضع الوصي من وضع الموصى عليه؛ انظر كيف أنه هو الذي يحدد لأهل هذا المجال الوصاية التي ينبغي أن يتخلصوا منها!

ومن هنا، يتبيّن للمسلمين كيف يستطيعون أن يُحققوا استقلالهم ويبدعوا في هذا الاستقلال، إذ يكفي أن يُعدّلوا ما قَلبه المستعمر، فيجعلوا منه الوصيَّ الفعلي الذي يمنع الجميع من التمتع بحقه في التفكير، فيكون الفقهاء من جملة الموصى عليهم الذين شملهم هذا المنع؛ وحينئذ، لا يبقى إلا أن يجتهدوا في التحرر من هذه الوصاية الفعلية، وذلك بأن يقتحموا التفكير بأنفسهم، ولا يضيرهم أن تتعثَّر خطواتهم عند الانطلاق؛ إذ لا يلبث سيرهم في عالم الفكر أن يستقيم وأن يشتد عند التحدي.

وعلى الجملة، فإن الحداثة التي يورّثها التطبيق الإسلامي لركن الاستقلال من أركان روح الحداثة **حداثة داخلية مبدعة**؛ فالوصاية القائمة في المجتمع المسلم والتي ينبغي التخلص منها ليست وصاية الفقهاء، وإنما هي وصاية قِوَى

الاستعمار والهيمنة الأجنبية التي تلبِس ألوانا شتى حتى إنها تنطق بلسان بعضنا؛ كما أن الحداثة التي ظلت مقترنة بالهيمنة الأجنبية، يحتاج المسلمون إلى جعلها حداثة بلا هيمنة، أي حداثة بلا أية وصاية؛ **والحداثة بلا وصاية أوفى بروح الحداثة.**

وباختصار، إن التطبيق الإسلامي لركن الاستقلال الحداثي يجعل منه **استقلالا مسؤولا** يتولى قَطْع فعل التحديث عن كل وصاية خارجية، لا **استقلالا قاصرا** يتَّبع خُطى الآخرين بمن فيهم الأوصياء الحقيقيون.

والآن لِنمض إلى توضيح كيف ننتقل من «الإبداع المقلّد» إلى «الإبداع المبدع»[26] الذي هو الركن الثاني من مبدإ الرشد.

2.1.2. الانتقال من الإبداع المقلِّد إلى الإبداع المبدع؛ لئن جاز أن المسلمين لا يفكرون بأنفسهم، فلأن يجوز بأنهم لا يبدعون أوْلَى؛ حقّا، لقد تعطَّلت قدرة الإبداع لديهم بما لا يُحسدون عليه، حتى أصبح التقليد طبيعة ثانية لهم؛ وأنواعُ التقليد التي وقعوا فيها أكثر من أن نحصيها ولو أنها تدخل في جنسين واسعين: «تقليد الفكر القديم» و«تقليد الفكر الحديث»؛ وزاد من رسوخ طبع التقليد في نفوسهم أنهم لا يرون في تقليد المحدثين تقليدا، بل يرون فيه، على العكس من ذلك، تجديدا يفتح لهم باب الدخول في الحداثة؛ والواقع أن ضرر هذا التقليد لا يقل عن ضرر تقليد المتقدمين، لأنه تقليد لما ليس أصلُه ولا تاريخُه عندهم، فلا يمتلكون أسباب التصرف فيه بحسب ظروفهم ومتطلباتهم، فضلا عن أنهم قد يتوهمون وجوب العمل به على وجهه، حتى صاروا يروّضون عليه نفوسهم ويُربُّون عليه أجيالهم؛ كل ذلك يدل على فهم سقيم لماهية روح الحداثة، على انتشار هذا الفهم بين أظهرهم؛

---

(26) لا يخفى ما في عبارة «الإبداع المقلِّد» من ظاهر التناقض وما في عبارة «الإبداع المبدع» من ظاهر الحشو؛ ولكن هذا الاستعمال المزدوج أصبح يقتضيه موقف بعض الحداثيين من بني جلدتنا، إذ يقرِّرون أن ما ينقلونه عن غيرهم من إبداعات يبقى كذلك في أيديهم؛ والحقيقة أن الإبداع المنقول تقليد صريح وإن كان جديدا على المجال الذي يُنقَل إليه، وما نسميه «الإبداع المقلِّد» إنما هو هذا الإبداع المنقول، والإبداع الذي يكون مأصولا غير منقول، فهو بحق «إبداع مبدع».

فهذه الروح لا يملكها حقّاً إلا من وطَّن نفسه على أن يبدع في كل شيء، حتى في إبداع غيره ولو كان أحدثَ شيء، إذ يعيد إبداعه بما لم يخطر على بال مبدعه؛ أما المسلمون، فحين يتلقون الشيء الحديث، فهيهات أن يقدِروا على أن يعيدوا إبداعه، بل لا يجرؤون على أن يفكروا في إمكان إعادة إبداعه، فضلا عن إمكان إيجاد بديل عنه؛ وكل هَمّهم أن يتشددوا في تطبيقه على حاله كما لو كانوا يتعبَّدون به، وهم لا يدرون أنهم بهذا المسلك لا يصيبون كبد الحداثة كما يظنون، وإنما يَمرُقون منها مروق السهم من الرمية.

وهذه هي بالذات حال الإبداع المقلِّد التي يحياها المسلمون، فيتعيّن أن يخرجوا منها بأن يقفوا على المسلمات التي انبنى عليها تطبيق الغرب لركن الإبداع، فيبطلونها ويدفعون الآفات المترتبة عليها؛ وقد نحصي من هذه المسلمات ثلاثا أساسية هي:

أ. أن **أَبْدعَ الإبداعات ما كان انفصالا مطلقا.**

ب. أن **الإبداع يخترع الحاجة كما أنه يشبعها.**

ج. أن **أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته.**

لا شك أن مسلمة الإبداع الأولى ـ أي «أبدع الإبداعات ما كان انفصالا مطلقا» ـ باطلة، ذلك أن الانفصال المطلق عن كل الأفكار الموروثة والمنقولة، قديمها وحديثها، يستحيل تحقيقه عمليا؛ فلا يستطيع الإنسان أن يجعل من نفسه صفحة بيضاء نقية يخط فيها ابتداءً ما يشاء، مهما زعم بعضهم إمكانَ تصور هذه الحال؛ وحتى أولئك الذين ظنوا أنهم قطعوا صلتهم بالماضي وبتراثه وانحصروا بجملتهم في الحاضر أو اندفعوا بقوة في المستقبل، لم يسعهم إلا أن يتوسلوا في إنجاز إبداعاتهم ـ من حيث يشعرون أو لا يشعرون ـ بعناصر جلية أو خفية استَقَوْها من تراثهم القريب أو البعيد.

لذلك، لن يُقدِّر الطريق الإسلامي في الإبداع قيمةَ الإبداع بمدى انقطاعه عن كل سابق على وجه الإطلاق، وإنما **بمدى انقطاعه عن كل سابق استنفذ مكامن الإبداع فيه**؛ فكم من القيم الإنسانية السابقة هي قيم خالدة لا يبليها المستقبل الآجل، فضلا عن أن يبليها الحاضر العاجل! والانفصال عنها قد يهوي بالإنسان إلى الدرك الأسفل ويقطعه عن كمال الحداثة؛ **فالحداثة هي**

بِقُدْرتها على الارتقاء بالإنسان، لا بقدرتها على الانفصال؛ فقد يوجد الانفصال ولا ارتقاء معه كما أنه قد يوجد الارتقاء ولا انفصال معه؛ فإذن الطريق الإسلامي في الحداثة يلجأ إلى الانفصال حيث يجب وإلى الاتصال حيث يجب، فهي بحق «**حداثة قِيَم**» لا «**حداثة زَمن**».

أما مسلمة الإبداع الثانية ـ أي «الإبداع يخترع الحاجة كما قد يُشبعها» ـ فهي الأخرى مردودة متى بقيت على **إطلاقها**؛ ذلك أن الإبداع يكون محمودا ومرغوبا فيه لو أنه ينشئ الحاجة في مجال المعنويات والروحيات، فيُغنى الأذواق الجمالية والمدارك الفنية ويزيد في رقتها وشفوفها؛ لكن هذا الإنشاء للحاجات يَحصُل في مجال الماديات والشهويات أكثر من حصوله في أي مجال آخر، وذلك بحجة الاستجابة لمقتضيات التطور العلمي والتقدم التكنولوجي ومستلزمات التنمية الاقتصادية؛ وأصبح المثال الأعلى للحداثة هو الزيادة في كمية الاستهلاك بغير انقطاع، فاندفع أرباب الشركات والأسواق ينتجون السلع تلو السلع، مع التفنن في ألوانها وأشكالها، حتى تشتد حاجة المستهلك إلى مزيد الاستهلاك؛ ومِثْلُ هذا الإبداع لا يكون إلا مذموما، لأنه زيادة، لا في الذوق الفني للمستهلك، وإنما في الربح المادي للمنتج.

لذلك، فإن الطريق الإسلامي في الإبداع، لئن كان لا يبرح ينتفع بما تُحقّقه أطوار التقدم التقني والاقتصادي من مكاسب مادية غير مسبوقة، فإنه يتعين أن يتصدى للمغالاة في الحاجيات المادية، وأن يقاوم كل زيادة فيها بزيادةٍ نظيرةٍ في الحاجات الروحية؛ **فلا يدفعُ التحويجَ المادي إلا تحويج روحي على قدره**؛ وهذا مقام قد تتجلى فيه العبقرية الإبداعية للمسلمين بما لا تتجلى في غيره وبما يجعلهم يساهمون، حقا، في بناء الحداثة العالمية؛ فلا تحتاج هذه الحداثة إلى شيء احتياجها إلى ملء الفراغ الروحي فيها الذي يُعبَّر عنه تارة بـ«**فقْدِ المعنى**» وتارة بـ«**فقد المرجعية**» وتارة بـ«**فقد المقصدية**» وتارة بـ«**فقْد التوجُه**»؛ ولا نزاع في أن للمسلمين بعالم المعاني الروحية معرفةً واسعة وخبرةً طويلة ارتقت بالوجود الإنساني، وما زال في مكنتها أن ترتقي به إلى مزيد الكمال إن اهتدى المسلمون إلى **ابتكار أذواق جمالية وآثار أخلاقية جديدة** تناسب تطلعات الإنسان الحديث.

وأما مسلمة الإبداع الثالثة ـ أي «أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته» ـ فهي، الأخرى، تُعَدّ مردودة ما لم يَجْرِ تقييدها؛ ذلك أن ازدهار الذات، متى كان قيمةً تتجلى في إبداع متواصل للحياة الخاصة يراعي المطالب الأخلاقية للتعامل مع الآخرين، ويحفظ الالتزامات المعنوية المترتبة على الوجود معهم، فهو أمر حسن لا يتنافى مع المروءة؛ أما إذا صار هذا الازدهار عبارة عن بحث الذات المتواصل عن إشباع رغباتها الخاصة في غير اكتراث بالحاجات والمطالب الإنسانية التي تتعدى أفقها، لا تحرِّكها إلا روح الأنانية والانكفاء على نفسها، فهو أمر قبيح يؤدي حتما إلى الإضرار بإنسانية الفرد، فضلا عن الروابط الاجتماعية.

وعلى هذا، لن يكون الطريق الإسلامي في الإبداع قاصرا على توفير الازدهار للذات، بل لا بد أن يكون متعديا إلى توفير الازدهار للآخر؛ وليس ذلك لأنه يقصد التصدي لسلوك ولّدته الحداثة الغربية وتَسمَّى بأسماء مختلفة، وهي: «الفردانية» و«الذاتية» و«النرجسية»[27]، بل لأن هذا السلوك الفرداني لا يمكن أن يَثْبُت ويَعُمّ في المجال التداولي الإسلامي؛ ومَرَدّ ذلك إلى وجود مسلمات أخلاقية راسخة في هذا المجال تضادُّ هذا التوجه الأناني للحداثة الغربية، منها أن «الخير مصلحة متعدية، لا قاصرة»، ومنها أيضا أن «حب الذات يُشقي صاحبه ولا يسعده»، ومنها كذلك أن «الإحسان إلى الغير هو إحسان إلى الذات»، وما إلى ذلك.

وعلى الجملة، فإن الحداثة التي يورّثها التطبيق الإسلامي لركن الإبداع هي كذلك **حداثة داخلية مبدعة**؛ ذلك أن هذا التطبيق لا يقطع صلته بالتراث جملة، لأن هذا القطع من باب المحال، وإنما يقطع صلته بجزئه الذي انقضى نفعه، ويعيد إبداع جزئه النافع كما يقطع صلته بالجزء الفاسد من الواقع الحداثي الغربي، ويعيد إبداع جزئه الصالح؛ فبعد أن ضل هذا الواقع طريقه إلى إسعاد الإنسان الذي كان مقصد روح الحداثة، فإن التطبيق الحداثي الإسلامي، بفضل رصيد الإسلام الغني من القيم، يمتلك من الاستعدادات

---

(27) قد تكلّف بعضهم إقامة الفروق بين هذه الأسماء.

الروحية ما يمكن أن يزوّد به الآخرين لتحقيق حداثتهم، وأن يسهم في تخفيف الشقاء المعنوي عن بعضهم.

وباختصار، إن التطبيق الإسلامي لركن الإبداع الحداثي يجعل منه **إبداعا موصولا** يُقبِل على القيم الصالحة أنَّى وُجدت، لا **إبداعا مفصولا** يُدبِر عنها متى وُجدت في الماضي.

والآن وبعد أنهينا الكلام في المبدإ الأول من مبادئ روح الحداثة، فلننعطف على المبدإ الثاني منها، وهو «مبدأ النقد».

2.2. الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدإ النقد

ذكرنا أن مبدأ النقد يتركب من ركنين هما: «التعقيل» و«التفصيل»، فلنشرع في ببيان كيف ننتقل من «التعقيل المقلِّد» إلى «التعقيل المبدع».

1.2.2. الانتقال من التعقيل المقلِّد إلى التعقيل المبدع: لقد دخل المسلمون، منذ حين، في ممارسة التعقيل، وذاك في صورة نقدٍ واسع لتراثهم وتاريخهم وثقافتهم وكذا لمختلف مؤسساتهم السياسية والقانونية والاجتماعية؛ لكن هذه الممارسة النقدية، هي الأخرى، لم يبتكروها من عندهم، ولا استنبطوها من روح الحداثة، وإنما قلَّدوا فيها واقع الحداثة لدى سواهم؛ وحتى هذا التقليد لم يكلّفوا أنفسهم عناء تبريره وبيان مشروعيته، ولا بالأَوْلى اجتهدوا في تمحيص آليات النقد التي اقتبسوها ـ كي يتبينوا مدى مناسبتها للموضوعات التي أنزلوها عليها ـ كما لو أن الأصل في هذه الآليات أن تصلح لكل حداثة يراد إنشاؤها حيثما كانت وأنَّى كانت؛ لكن قصور امتلاكهم لأدوات النقد وقصور معرفتِهم بأسرارها وضعفَ الثقة بقدراتهم العقلية، فضلا عن إيهام الآخرين لهم بأنه لا بديل عن هذه الأدوات ولا مفر من التوسل بها، كل ذلك جعلهم يبالغون في التمسك بطرق النقد المنقولة، على تعدُّدها وتقلُّبها وتضاربها، محتذين واضعيها حذو النعل بالنعل، مع أن المجالات غير المجالات والظروف غير الظروف؛ فكانوا أن جنوا على كثير مما انتقدوه من تاريخهم وتراثهم؛ فكم من حقائق زيفوها أو شككوا فيها! وكم من أباطيل زيَّنوها أو لبَّسوا بها!

وهذه هي حال التعقيل المقلِّد التي حلّت بالمسلمين؛ ولكي يخرجوا منها، ينبغي أن يصرفوا الآفات التي وقع فيها التطبيق الغربي لركن التعقيل؛ فيعملوا على استخراج المسلمات التي انبنى عليها هذا التطبيق والتي كانت سببا في هذه الآفات؛ ونورد من هذه المسلمات ما يلي:

أ. **أن العقل يعقل كل شيء**

ب. **أن الإنسان يسود الطبيعة**

ج. **أن كل شيء يقبل النقد**

يبدو أن مسلمة التعقيل الأولى ـ أي «العقل يعقل كل شيء» ـ هي أرسخ مسلَّمة في التطبيق الغربي لروح الحداثة؛ وليس من الضروري أن يكون لها نفس الرسوخ في تطبيق آخر لهذه الروح، لأن هذه الروح لا تقضي إلا باستخدام العقل، ولا تُعيّن مداه ولا نوعه؛ وعلى رسوخ هذه المسلمة في الحداثة الغربية، فإنه يجوز أن تَبطُل في سياقها عينه وبمنطقها نفسه؛ وبيان ذلك من وجهين: أحدهما، أن **العقل لا يمكن أن يعقل ذاته ولو أنه هو أيضا شيء من الأشياء**؛ وذلك لأن الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه، فنحتاج إذن في عقل «العقل» إلى عقل أقوى منه؛ وحتى نعقل هذا العقل الثاني، نحتاج إلى عقل فوقه، فنقع في التسلسل إلى ما لا نهاية؛ والوجه الثاني، أن **العقل لا يمكن أن يعقل الكل ولو أنه هو كذلك شيء من الأشياء، بل هو أكبر شيء ممكن**؛ ذلك لأن العقل هو نفسه جزء من هذا الكل، ومحال أن يحيط الجزء بالكل؛ فإذن هناك أشياء يستحيل منطقيا عَقلُها، بل هناك أشياء لا يتيسر عَقلُها ولو أنه لا يستحيل لكون قدرها أكبر من طاقة العقل، فكيف إذن يتيسر ذلك للعقل الذي أخذ به التطبيق الغربي، وهو، بإقرار أهله أنفسهم، عقل ضيّق لا يتسع إلا إلى صنع الآلات ودَرّ الأرباح! وقد سموه بـ«العقل الأداتي» ـ أو إن شئت قلت «العقل الجمادي» ـ في مقابل «العقل القيمي»، ولم يكفُّوا عن الشكوى منه ومما جلبه من مهلكات على البشرية، ولا يزال يفعل[28].

---

(28) انظر كتابات مدرسة فرانكفورت مع «ماكس هورخايمر» Max HORKHEIMER و«وتيودور أدورنو» Theodor W. ADORNO.

لذلك، لن يكتفي الطريق الإسلامي في التعقيل الحداثي بعَقْل الأشياء على جهة استخدامها التقني من أجل مزيد التحويج إلى الآلات والملذات، بل على جهة فائدة هذا الاستخدام في **تحقيق قِيَم ترقى بالإنسان**؛ ولئن كان هذا العقل القيمي أوسع من العقل الأداتي الذي غزًا التطبيقَ الغربي للحداثة وكادت مضارُّه أن تغطي منافعه، فهو لا يكفي في الإحاطة بمتطلبات الإنسان كما ينبغي أن يكون؛ فهذا الإنسان يحمل في نفسه عالما وجدانيا تمتزج فيه المشاعر والإشارات بالقيم والآيات، فضلا عن المعارف والآلات؛ وعالَمُ الوجدان، على خلاف ما يُظن، لا يَقلّ عقلانية عن عالم المعرفة وعالم القِيَم، وإن كانت عقلانيته من جنس ألطف وأدق؛ فإذن لا بد أن يتسع العقل المطلوب لهذا الجانب الوجداني كما اتسع للعلوم والقيم؛ وهكذا، فالتعقيل الذي ينبغي أن يمارسه الإنسان هو **ذلك الذي يطلب المعارف ويصنع الآلات على مقتضى القِيم والإشارات المتغلغلة في الوجدان الإنساني**.

أما مسلمة التعقيل الثانية ـ أي «الإنسان يسود الطبيعة» ـ فلا تقل شيوعا في أوساط «الحداثيين» منذ أن نطق بها «ديكارت»؛ وهي، في نظرنا، لا تزيد عن كونها تعبيرا استعاريا حُكمه حكم الخيال الجميل؛ فالحقيقة أن سيد الشيء إنما هو مالكه، والإنسان لا يملك الطبيعة، فلم يخلقها بيده ولا بأمْرِه، بل سُخِّرت له تسخيرا؛ وحتى لما اكتشف بعض قوانينها، واستخدم هذه القوانين لتحقيق أغراضه، بقي لا يملك مآلات اكتشافه ولا نتائج استخدامه؛ ولو كان الإنسان يملك حقا الطبيعة، لكانت تطيعه كما يطيع العبد سيده؛ لكن الواقع هو بخلاف ذلك، إذ أصبح يطيعها ولا تطيعه؛ ألا ترى كيف أنه أراد أن يُعرَف كما تُعرَف، أي أن يكون عبارةً عن مجموعة من القوانين الموضوعية والحتميات الخارجية! وبعد اليأس من طاعتها، لجأ إلى استعارة أخرى لا تقل تخييلا عن الأولى، وهي: «التعاقد مع الطبيعة»؛ فلولا أن هناك شعورا بعصيان الطبيعة وتمرُّدها عليه، لَمَا تخيَّل الإنسان أن يأخذ منها ميثاقا كما أخذه الأفراد بعضهم من بعض في «تعاقدهم الاجتماعي» المتخيَّل، هو الآخر، والذي أرادوا به إنهاء حالة الحرب بينهم.

لذلك، فإن الطريق الإسلامي في التعقيل الحداثي لا يصارع الطبيعة ولا

يتسلط عليها، وإنما يخاطبها، بل **يُوادُّها ويراحمها**، حتى تبوح له بأخبارها وأسرارها[29]؛ وكلما زاد اطّلاعا على أخبارها وأسرارها، زاد رحمة بها وعطفا عليها؛ ولكنه أبدا لا يقدسها، وإنما يقدس من بثَّ فيها هذه الأسرار سبحانه؛ **فالطبيعة أُمُّ الإنسان، وليست أَمَةً له؛ فقد خرج من رَحمها كما خرج من رَحم أمه التي ولدته، والوالدة لا تكون أَمَةً لولدها**؛ فإذا كان لا بد من ميثاق ـ حقيقي أو اعتباري ـ يعقده الإنسان مع غيره، فلا يمكن أن يكون ميثاقا منحصرا في العالم المرئي كما ذهب إلى ذلك أهل التطبيق الغربي للحداثة، بل **ينبغي أن يكون ميثاقا يشمل العوالم كلها، المرئي منها وغير المرئي**؛ وذلك لأن الفرد لا يتعامل مع غيره إلا ووسائطُ تعامله وَمتعلَّقاتُه تُشكّل عناصر مأخوذة من عوالم مختلفة، وهذه كلها لَها حقوق ومطالب ينبغي لهذا التعامل أن يراعيها؛ فيلزم أن تكون هذه العناصر أطرافا سوية في هذا الميثاق العظيم؛ وهكذا، **فالتعقيل الإسلامي هو تعقيل يأخذ بهذا الميثاق الكوني الشامل**.

وأما مسلمة التعقيل الثالثة ـ أي «كل شيء يقبل النقد» ـ فهي كذلك تنطوي على وجوه من الفساد؛ إذ تنبني، هي نفسها، على افتراضين كلاهما باطل: أحدهما **أن النقد هو الطريق الوحيد الذي يُوصّل إلى الحق في كل شيء**؛ والصواب أن طرُق المعرفة لا تنحصر في النقد، فنقيضه ـ وهو «الخَبَر» ـ هو واحد من هذه الطرق؛ ويجوز على الأقل في بعض الحالات أن تكون المعرفة الحاصلة بطريق الخبر أيقن من المعرفة الحاصلة بطريق النقد، نظرا إلى أن هذه المعرفة النقدية تبقى معرضة للمساءلة والمراجعة، في حين أن المعرفة الخبرية قد تكون حقيقة ناصعة لا شك معها؛ والافتراض الثاني **أن كل الأشياء ظواهر**، بحيث يمكن إجراء النقد عليها؛ والصواب أن من الأشياء ما ليس بظواهر كالقيم الروحية والمثل العليا؛ فهذه لا ينفع في معرفتها التشكيك فيها، وإنما الذي ينفع فيها هو الثقة بها والعمل على وفقها؛ وحينئذ، تنكشف على حقيقتها شأنها مع طالبها شأن الطرفين المتعاطفَين، بل المتحابَّيْن.

لهذا، فإن الطريق الإسلامي في التعقيل الحداثي يأخذ بما نسميه «**النقد**

---

(29) انظر التفاصيل بشأن هذا التعامل مع الطبيعة في الفصل السادس من هذا الكتاب.

المتنوع»، وليس بالنقد ذي الوجه الواحد الذي طغى في التطبيق الحداثي الغربي؛ وتوضيح ذلك أن النقد لا يستقيم على أصوله، ولا يُوصّل إلى المعرفة إلا إذا كان المراد منه الحصول على الأدلة المثبِتة أو المُبطلة؛ والحال أن **الأدلة ليست نوعا واحدا، وإنما أنواعا مختلفة**؛ فما يكون دليلا قاطعا في مجال قد لا يكون كذلك في مجال آخر، بل قد لا يكون دليلا أصلا؛ ومتى علمنا أن الإنسان والطبيعة والحياة عبارة عن مجالات مختلفة ومتداخلة، أدركنا أن الأدلة بشأنها قد تختلف من وجوه ثلاثة: **أحدها** أن كل مجال منها يستقل بمنطقه النقدي متى نُظِر إليه في حد ذاته؛ **والثاني**، أن منطق كل مجال ينبغي تعديله بحسب مقتضيات تداخله مع منطق غيره من المجالات؛ **والثالث** أن المنطق المحصَّل من مراعاة مختلف مقتضيات هذا التداخل قد يُسهم في توجيه المنطق الخاص بكل مجال، فيختلف هذا التوجيه من مجال إلى آخر؛ يلزم من هذا أن نظرية النقد المتنوع التي يأخذ بها التعقيل الإسلامي لا تستدعي التواصل بين المتحاورين ـ أو قل المتناقدين ـ فحسب[30]، بل أيضا تستدعي التواصل بين أنواع النقد التي تختلف باختلاف المجالات كما تستدعي نقد هذه الأنواع بدورها.

وعلى الجملة، فإن الحداثة التي يورّثها التطبيق الإسلامي لركن التعقيل **حداثة داخلية مبدعة**؛ فهو لا يكتفي بالعقل الأداتي، بل يدمجه في عقل أوسع يحيط هذه الأداتية بكمالية القيم التي ينشأ عليها المسلمون وبجمالية الوجدان الذي يخصهم؛ ولا يفتأ هذا العقل الواسع ينقد ذاته من خلال مقتضيات التداخل بين المجالات التي ينظر فيها، بحيث تكون الأدوات التي ينتجها هذا العقل خادمة لأجلّ وأجمل وأعقل المصالح؛ كما أن علاقة المسلم بالطبيعة، بموجب هذا التعقيل غير الأداتي، لا تكون علاقة سيد بعبده لا يأمن فيها السيد من انقلاب العبد عليه، وإنما علاقة أُمّ بولدها مؤسَّسة على تعاقد يشمل العوالم جميعا؛ ومِثْلُ هذه العلاقة لا يمكن أن تنقلب كما تنقلب العلاقة الأولى، لأن كل واحد من المتعاقدين يكون قد ضَمِن حقوقه وأيقن بواجباته.

---

(30) كما قامت على ذلك نظرية «هابرماس» في التواصل.

وباختصار، إن التطبيق الإسلامي لركن التعقيل الحداثي يجعل منه **تعقيلا موسّعا، لا تعقيلا مضيَّقا** منحصرا في الخاصية الأداتية كما هو شأن التطبيق الغربي لهذه الركن.

والآن لنوضح كيف ننتقل من «التفصيل المقلّد» إلى «التفصيل المبدع» الذي هو الركن الثاني من مبدإ النقد.

2.2.2. الانتقال من التفصيل المقلّد إلى التفصيل المبدع؛ يبدو أن آلية التفصيل استهوت الدارسين «الحداثويين»[31] من أبناء الأمة المسلمة، فأخذوا ـ كلما أمكنهم ذلك ـ يفصّلون في كل المجالات وعلى كل المستويات، ويبحثون، بكدّ وصبر، عن مظان الانفصال والانقطاع في تاريخهم وتراثهم ومؤسساتهم، حتى كأنهم يقيسون تحققهم بالحداثة بمدى قدرتهم على التقطيع؛ غير أن فُصولهم وقطائعهم، إما أنها قلَّدت فصول وقطائع حداثة الآخرين، وإما أنها توسلت بمفاهيم ونظريات وفكرانيات منقولة عنهم، ففصّلوا حتى فيما لم يجد هؤلاء حاجة إلى التفصيل فيه، وذهبوا في أحكامهم على ما يفصّلون كل مذهب؛ ولم يتعلقوا بفصلٍ مثل تَعَلُّقهم بـ«فصل الحداثة عن التراث» و«فصل السياسة عن الدين».

أما «فصل الحداثة عن التراث»، فقد يُحمَل على معنيين: **أحدهما**، أن التراث الإسلامي مفصول عن **واقع** الحداثة كما تحقَّق في الغرب، وهذه حقيقة مبتذلة لا ينكرها إلا مكابر؛ **والآخر**، أن التراث الإسلامي مفصول عن **روح** الحداثة، وهذا فاسد؛ وبيان فساده من وجوه: **أولها**، أن المبادئ التي بُنيت عليها هذه الروح عرفتها كثير من الحضارات الماضية، فضلا عن الحضارة الإسلامية؛ فقد تختلف هذه الحضارات في مدى تشبعُّها بمبادئ هذه الروح، ولكنها لا تختلف في صحتها؛ **والثاني**، أن إبداعات المسلمين في الفكر والعلم ساهمت في بث هذه الروح في أهل الغرب، وإلا فلا أقل من أنها ساهمت في تنبيههم إلى وجود هذه الروح؛ **والثالث**، أن مبادئ هذه الروح قد

---

(31) «الحداثوي» عندنا هو الذي يتعصب لتقليد التطبيق الغربي لروح الحداثة، في مقابل «الحداثي» الذي لا يُفترض فيه هذا التعصب.

تكون كامنة في روح التراث الإسلامي حتى على فرض أنها لم توجد متحققة في واقعه؛ فليس شرطا في وجود المبادئ حصول التحقق، وإنما إمكان التصور.

وأما «فصل السياسة عن الدين»، فقد وقع بصدده خلط شنيع لا يتسع المقام لبيانه؛ وحسبنا هاهنا أن نشير إلى أن أحد مظاهر هذا الخلط اللبس الشديد في الألفاظ المستعملة في تناوُلِه نحو «الدين» و«الدنيا» و«الدولة» و«السياسة» و«الشريعة» و«الإله» و«الحكم»، حتى كادت هذه الألفاظ أن تدخل، إما في باب ما يُعرف عند اللغويين باسم «المشترك اللفظي»، وحدُّه أن اللفظ يكون واحدا، لكن معانيه تكون متباينة؛ وإما في باب ما يُعرف عند المنطقيين باسم «الخطإ المقولي»، وحدُّه أن اللفظ تُسنَد إليه صفة تَخرُج عن حقله الدلالي، فيصير بلا معنى[32]؛ وهكذا، أصبح الخائضون في هذه المسألة أشبه **بأهل بابل حين اختلط لسانهم، فأمسوا لا يدركون مقاصدهم فيما بينهم**.

وهذه بالذات هي حال التفصيل المقلِّد التي أصبح فيها المسلمون، ويتعين عليهم الخروج منها بدرء الآفات التي أساءت إلى التطبيق الغربي لركن التفصيل؛ فلنذكر بعض المسلمات التي استند إليها هذا التطبيق والتي أدت إلى هذه الآفات؛ وهذه المسلمات هي:

أ. **أن الفصل بين الحداثة والدين فصل مطلق**

ب. **أن الفصل بين العقل والدين فصل مطلق**

ج. **أن التفصيل يقترن بمحو القُدسية**

تبطل مسلمة التفصيل الأولى - أي «الفصل بين الحداثة والدين فصل مطلق» - من وجوه عدة:

أولها: **الخلط بين الكنيسة والدين**، ذلك أن الانفصال جرى بين الحداثة ومؤسسة «الإكليروس» بوصفها سلطة سياسية، لا بوصفها سلطة دينية؛ وشتان

(32) كما إذا أسندنا للحجر صفة الكتابة.

بين «الإكليروس» المتسيس والدين المسيحي؛ وحتى لو فرضنا أن هذا الانفصال حصل بين الحداثة و«الإكليروس» بوصفه مؤسَّسة رجال المسيحية في أوروبا، فلا يلزم أن الحداثة نبذت الدين المسيحي؛ فهذا الدين لا يتفرَّد به هؤلاء، حتى يذهب بذهاب سلطتهم.

والوجه الثاني، **الاعتقاد بظهور الحداثة دُفعة واحدة**؛ الحق أن الحداثة سيرورة فكرية طويلة يُرجِع بعضُهم أصولها الأولى إلى الثقافات اليونانية واليهودية والإسلامية؛ ومعلوم أن هذه الثقافات كانت متشبّعة بالروح الدينية، فلا يبعد أن تكون آثار هذه الروح قد نفذت إلى الحداثة، فشكلت بعض عناصرها أو وجّهت بعض أهدافها.

والثالث، **توسُّل الحداثة بمفاهيم دينية صريحة**؛ لم يَجد الخطاب الحداثي بُدّا من استعمال مفاهيم مأخوذة من المجال الديني، واعيا بهذا الأخذ أحيانا، وأحيانا أخرى غير واع به؛ ونذكر منها، على سبيل المثال، مفهوم «الحياة» في دلالته الإيجابية، ومفهوم «الكمال» في دلالته على التقدم، ومفهوم «الأخوة» في دلالته على التضامن، ومفهوم «الزمان»، لاسيما في دلالته على التاريخ الخطّي.

والوجه الرابع، **وجود رجال الدين من بين مؤسسي الحداثة**؛ نجد من بين هؤلاء المؤسسين بعض رجال النهضة في إيطاليا؛ ومنهم على الخصوص «البروتستانيون» الذين قاموا بالإصلاح الديني، وقد أرجع إليه بعضهم نشأة الرأسمالية الغربية؛ ومنهم كذلك رجال عُرفوا بموقفهم الديني المستقل مثل «إيرازموس» ذي الأصل الهولندي(33)؛ هذا، بالإضافة إلى أننا نجد من بين مؤسسي الحداثة الكبار من حملت أفكارهم وعلومهم آثارا دينية ظاهرة مثل «ديكارت» و«نيوتن» و«كانط» و«هيغل».

لذلك، فإن الطريق الإسلامي في التفصيل الحداثي يعامل الفصول المتوصَّل إليها باعتبارها تتصف بصفتين أساسيتين: إحداهما، **الوظيفية**؛ ذلك أنها ليست فصولا بنيوية أو ماهوية بقدر ما هي فصول تقوم بأدوار وفوائد

---

(33) D. Erasmus (1466-1536)

مخصوصة؛ ومعلوم أن الأدوار تتغير بما لا تتغير به البنيات والماهيات؛ ومعلوم أيضا أن الأدوار المتعددة قد تتقلَّب على البنية الواحدة؛ والصفة الثانية، **الجمعية**؛ والمقصود بها أن الفصول التي تقوم بين مختلف العناصر ليست فصولا مانعة، بحيث ما يثبت بصدد أحد المفصولَين ينتفى عن الآخر، والعكس بالعكس، وإنما هي **فصول جامعة**، إذ يجوز أن يوجد سياقٌ معيّن يمكن الجمع فيه بين المفصولين ولو أنهما يختلفان في غيره؛ والشاهد على ذلك أن بعض الفصول التي أقامتها الحداثة الغربية أضحت اليوم محل نقد، بل محل تَرْكٍ **كالفصل بين السياسي والاقتصادي أو الفصل بين الاجتماعي والثقافي**؛ يترتب على هذا أن الفصل الذي ضج به الناس في كل مكان، وهو الفصل بين السياسي والديني، يتصف في سياق التفصيل الإسلامي بالخصائص التالية:

أ. أنه ليس إلا واحدا من الفصول التي أدت إليها التحولات الحديثة في المؤسسات المجتمعية، فلا يكون أحق بالتركيز عليه من سواه من الفصول.

ب. أنه فصل وظيفي لا يفيد إلا في ضبط المفصولَين: السياسة والدين، وليس له أي أساس بنيوي.

ج. أنه فصل لا يمنع من اجتماع هذين المفصولَين متى تغيَّر السياق أو متى وُجدت طريقة أخرى تنفع في ضبطهما مجتمعين؛ ولا شك أنها تكون أفضل من الأولى، إذ الوصل مُقدَّم على الفصل؛ لذا، فواجب المسلمين أن يبحثوا عن هذا الطريق الأفضل، وقد يكون هو **توسيع مفهوم «السياسة»**.

فمما لاشك فيه أن مفهوم «السياسة» عند المسلمين غير مفهومها في واقع الحداثة الغربية؛ فقد يكون واحد من معانيه في هذا الواقع، على وجه التقريب، هو «تدبير شؤون الناس بواسطة قوانين وأحكام **مِنْ وضْعهم** هم أنفسِهم»، بينما قد يكون معناه عند المسلمين هو «**تدبير شؤون الناس** بواسطة قوانين وأحكام **مِن اختيارهم** هم أنفسِهم»؛ **والاختيار غير الوضع**، فقد يختار المرء ما لم يضعه بنفسه؛ والأحكام لدي المسلمين قد تكون من وضعهم أو من وضع خالقهم، ولكنها كلها من اختيارهم؛ فيتعين أن يقوم التدبير أصالةً على حق الاختيار، وتبَعاً على حق الوضع.

ومتى ثبت هذا، لزم منه أن المرجع في تقويم الفعل السياسي يصير هو عينه في تقويم الفعل الشرعي، إذ يكون هو مبدأ اختيار القوانين والأحكام، لا مبدأ وضعها؛ وعندئذ، يمكن للفعل السياسي أن يُصاحب الفعل الديني، بحيث يصبح الأصل فيهما الاجتماع، ولا يصار إلى الفصل بينهما إلا بدليل.

وكذلك تَبطُل مسلمة التفصيل الثانية ـ «الفصل بين العقل والدين فصل مطلق»، نظرا إلى أنها تحصر الدين في اللامعقول، بحجة أنه معتقدات غيبية أو أسطورية؛ والحق أن مفهوم «اللامعقول» يمكن حمله على معان ثلاثة على الأقل، وهي:

ـ الذي يستحيل وقوعه كاجتماع النقيضين.

ـ الذي لا يُنال بواسطة العقل، إما لأنه يجاوز مرتبته، أو لأنه يخالف جنسه.

ـ الذي لا يجري عليه حكم العقل، لا تصديقا ولا تكذيبا[34].

فيلزم أن ما يُطلَق عليه اسم «الغيبي» قد يكون «لاَمعقولا» بواحد من هذه المعاني؛ فإن كان بمعنى «المستحيل»، فلا يبعد أن يكون هناك عقل جدلي قادر على الجمع بين المتناقضين؛ وحينئذ، يكون الدين معقولا على مقتضى الجدل؛ أما إن كان بمعنى «ما لا يُنال بالعقل»، فيجوز أن يكون هناك عقل أعلى من العقل المعلوم قادر على إدراك الحقائق التي لا يدركها هذا العقل المألوف؛ وعندئذ، يكون الدين معقولا على مقتضى عقل أعلى قد يسميه بعضهم «الروح»؛ وهذا المعنى هو الذي غلب استعماله في مجال الدين؛ وأما إن كان بمعنى «ما لا يجري عليه حكم العقل»، فلا مجال لمقارنته ولا قياسه بالعقل المعلوم؛ وحينئذ، لا يقال عنه إنه معقول ولا إنه غير معقول، ويجوز أن يكون مدرَكا بقوة أخرى غير العقل لا تقاس به؛ نخلص من هذا إلى أن الدين، حتى على تقدير أنه مجرد غيبيات، لا يتعارض مع العقل الجدلي، ولا مع العقل الروحي، ولا مع وجود قوة إدراكية خاصة.

(34) لا يجري حكم الكتابة على الحجر، فالكتابة ليست من الصفات التي يوصف به الحجر، لا إيجابا ولا سلبا.

لذلك، يقوم الطريق الإسلامي في التفصيل الحداثي على أصل أساسي، وهو **تعقيل الدين**؛ فلا أحد ينكر أن مفهوم «الدين» عند المسلمين غير مفهومه في واقع الحداثة الغربية؛ فإذا كان في هذه الأخيرة عبارة عن «جملة من العقائد والطقوس الإيمانية اللامعقولة»، فإنه عند المسلمين عبارة عن «أحوال عقدية وأحكام شرعية»؛ والأحكام الشرعية ـ بحسب العقل الأداتي نفسه الذي يهيمن في واقع الحداثة الغربية ـ ليست كلها غير معقولة؛ بل إن الجزء الأكبر منها معقول، فيتعيّن إدراجه في مواضعه داخل كل مجالات الحياة الحديثة، إذ لا يقل عقلانية عما تتضمنه هذه المجالات؛ أما الجزء من الأحكام الذي يبدو أنه غير معقول، فإما أنه يتوجب الاجتهاد في تعقيله بحسب الظروف المستجدة، وإما أنه يتوجب أن نعيد بناء العقلانية بما يجعلها تستوعب مثل هذه الأحكام.

وأخيرا تبطل مسلمة التفصيل الثالثة ـ «التفصيل يقترن بمحو القُدسية» ـ لأنها تنبني على افتراض باطل، وهو أنه «حيثما وُجدت القدسية، فثمة سِحر»؛ ذلك أن القدسية صفةُ تعظيمٍ تُنسَب لكل شيء يتعالى على العالم ويتنزه عن مشابهته، في حين أن السحر صفةُ تعظيم تُنسب لما يحُلُّ في العالم، بل يتداخل معه، حتى كأنه جزء منه كما في الطَّقوس البدائية؛ ولَمّا دخل التفصيل على مختلف قطاعات الحياة، وأدى اختصاص الإنسان في قطاع المعرفة إلى أن يتولى مهامَّ علمية نظرية وتطبيقية متنوعة، فقد تمكّن ـ بفضل أسباب التقنية والتنبؤ التي أصبحت متوفرة ـ أن يَحُلَّ بعض طلاسم العالم التي كانت تحمل أقواما على الاعتقاد بوجود قِوى سحرية تتصرف فيه؛ لكن ذهاب السحر عن العالم لا يعني أبدا أن أسباب القدسية تختفي منه؛ ذلك أن العالم ليس مجرد جملة من الظواهر تحتاج إلى رفع الطلاسم عنها باكتشاف قوانينها، وإنما هو **جملة من الظواهر التي ترتقي إلى رتبة الآيات**، فتحمل معاني دقيقة تدل على **أن لها خالقا يتقدس عن مماثلتها**؛ والشاهد على ذلك أن القوانين التي تحكم هذه الظواهر، لا يكاد يتم اكتشافها وصياغتها، حتى تمتلئ نفوس بعض مكتشفيها بعظمة الذي وضعها وسطّرها في الكون لكي يجري على سُنن لا تبديل لها.

لهذا، يقوم الطريق الإسلامي في التفصيل الحداثي على حقيقة أساسية، وهي أن **الإنسان أصلا كائن متصل**؛ واتصالُه في الزمان والمكان ظاهر؛ فحتى لو حاول الانقطاعَ عن زمان بعينه أو مكان بعينه، فإنه، وإن ارتحل عنه بجسمه، فقد يبقى فيه بروحه أو ـ إن شئت قلت ـ بفكره أو بذاكرته أو بمخيلته؛ لكن اتصاله لا يقتصر على الوجود في الزمان الظاهر والمكان الظاهر، بل يتعداه إلى التواجد بروحه في ما وراء الزمان والمكان، أي في عوالم بلا زمان ولا مكان؛ وهذا التواجد البعيد هو الذي يجعله يطلب في نفسه وفي الآفاق من حوله آثارا لهذه العوالم الروحية؛ وهاهنا **يصبح المقدس هو راحلته إلى هذه العوالم**[35]؛ فكل شيء من أشياء هذا العالم المتحقق يطوي فيه أثرا ــ أو قل سِرّا ــ يحفظ اتصال الإنسان متى وقف عليه وفهم إشارته؛ **وشتان بين أثَرِيّة ـ أو سِرِّية ـ العالم وبين سحريته**؛ فسحرية العالم تُفتقَد بمجرد اكتشافه واستثماره، بينما أثرية ــ أو **سِرِّية** ـ العالم تبقى قائمة بعد هذا الاكتشاف والاستثمار، بل إنها تزداد قوة وسَعة؛ فالحق أن ما من وجه من وجوه هذا الاكتشاف والاستثمار إلا وتحته أثر أو آثار ــ أو سر أو أسرار ــ خفية تزيد مَن وعاها اتصالا في إنسانيته؛ وعندئذ، لا عجب أن يجد **الإنسان المنفصل** ـ الذي أخرجه واقع الحداثة الغربية ــ أن **العالم فقدَ معناه**، وما ذاك إلا لأنه حُجِب عن أثَرِيَّته ــ أو سِرِّيته؛ كما يجد نفسه قد **فَقَد الثقة به**، وما ذاك إلا لأنه عوقب بكوارثه؛ ويجد أخيرا أنه **أصبح أشدَّ خوفا من الموت**، وما ذاك إلا لأنه قُطع عما وراءه.

وعلى الجملة، فإن الحداثة التي يورّثها التطبيق الإسلامي لركن التفصيل هي أيضا **حداثة داخلية مبدعة**؛ فالفصول التي يُتوصَّل إليها ليست فصولا في البنيات والماهيات تقطع المفصولاتِ بعضَها عن بعض قطعا مطلقا، وإنما هي فصول في الوظائف والمقاصد قد تجمع المفصولاتِ بعضَها إلى بعض في سياقات معينة، نظرا إلى أن الانفصال هنا فرع، في حين أن الاتصال أصل؛ لهذا، فإن دائرة الدين لا تكون منحصرة في اللامعقول، بل إنها تتسع

---

(35) انظر الباب الثالث من كتابنا: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**.

لمعقولات ومدركات كثيرة، حتى إنها تضمُّ عناصر تؤسّس لفكر عقلاني جديد يسدُّ ثغرات عقلانية الحداثة الغربية؛ كما أن العلاقة بالعالم لا تكون قائمة في إزالة طلاسمه لتسخيره، وإنما في كشفِ أسراره لتعميره؛ ولا في قطع صلتهم الوجودية بظواهره، وإنما، على العكس من ذلك، في حفظِ أسباب هذا الاتصال الوجودي بها، ذلك لأن هذه الظواهر هي وحدها الطريق إلى بواطن العالم وآياته؛ فبقدر ما يحصّلون من قوانين الظواهر الجلية على مقتضى حسن التواصل معها، يستمدون من إشاراتها ودلالاتها المعنوية؛ وحفظُ هذا التواصل الوجودي هو الذي يُحضِر المعنى في العالم ويُكسب الثقة بمآله ويهوّن الموت في أحضانه.

وباختصار، إن التطبيق الإسلامي لركن التفصيل الحداثي يجعل منه **تفصيلا موجَّها** آخذا بالوظائف والسياقات ـ أو قل **تفصيلا وظيفيا** ـ **لا تفصيلا مطلقا** دائرا على التفريق بين البنيات والماهيات ـ أو قل **تفصيلا جوهريا** ـ شأنَ التطبيق الغربي لهذا الركن الحداثي.

والآن وبعد أن فرغنا من توضيح كيف نطبق مبدأ النقد في المجال التداولي الإسلامي، نأتي إلى المبدإ الثالث من مبادئ روح الحداثة، أي مبدأ الشمول.

2. 3. الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدإ الشمول

لقد عُلِم أن مبدأ الشمول يتكون من ركنين هما: «التوسُّع» و«التعميم»؛ فلنشرع في بيان كيف ننتقل من «التوسع المقلِّد» إلى «التوسع المبدع».

2. 3. 1. الانتقال من التوسع المقلّد إلى التوسع المبدع؛ الحقُّ أن الحداثة لم تستوعب مجالات الحياة كلها في المجتمعات الإسلامية؛ فإذا كانت قد استوعبت المجالات العلمية والتقنية والاقتصادية بالقدر الذي يُقوّي طاقتنا الاستهلاكية ولا يقوي طاقتنا الإنتاجية، فإنها لم تستوعب كل المجال السياسي والمجال القانوني والمجال الاجتماعي؛ وحتى الجزء الذي استوعبته من هذه المجالات تبقى الحداثة فيه شكلية أو سطحية؛ والسبب في هذا التفاوت في التوسع الحداثي غير خاف، وهو أن **حداثة الآلات** أسرع تمثُّلا من

حداثة الأفكار؛ وليس هذا فقط، بل إنها أقل خطرا منها على المؤسسات المحلية والتقليدية، فضلا عن أنها تُدرُّ أغزر الأرباح على أرباب الشركات الكبرى؛ لذا، وجدت حداثة الآلات من هذه المؤسسات والشركات دعما قويا؛ وحتى القيم التي تفرزها هذه الحداثة قد تقاومها وتمحو آثارها القيمُ التقليدية في الداخل؛ أما المجال الأخلاقي، فيبدو أن التوسع الحداثي لحقه قبل أن يلحق المجال السياسي والمجال القانوني ونفذ فيه بأقوى مما نفذ في هذين المجالين، فكان أن استشرى الفساد في الحياة الخاصة ولَمّا يتم إصلاح الحياة العامة؛ والسبب في ذلك أن واقع الحداثة في المجتمعات الإسلامية اتخذ مسارا معاكسا لمسار الحداثة الصحيح؛ **والمسار الحداثي الصحيح هو الابتداء بتحديث الأخلاق، يليه تحديث الأفكار، ثم تحديث المؤسسات، فتحديث الآلات!** فبدون مجاهدة للنفس، لا حرية للتفكير؛ وبدون هذه الحرية، لا روح علمية؛ وبدون هذه الروح، لا قدرة على الإدارة ولا على الاختراع.

وهذه هي حال التوسُّع المقلِّد التي يعانيها المسلمون، ويتوجب الخروج منها بدرء الآفات التي أساءت إلى التطبيق الغربي لركن التوسع؛ فلنُحصِ عددا من المسلمات التي استند إليها هذا التطبيق والتي جلبت له الآفات؛ وهذه المسلمات هي:

أ. **الحداثة واقع حتمي**

ب. **الحداثة تورّث القوة الشاملة**

ج. **ماهية الحداثة ماهية اقتصادية**

يرجع مضمون مسلمة التوسُّع الأولى ـ أي «الحداثة واقع حتمي» ـ إلى أن أهل السياسة وأرباب الصناعة، بل المثقفين، في الغرب أضحوا يعتقدون أن **الحداثة قدر محتوم لا حول للإنسان معه**[36]؛ وذلك لأنها، في رأيهم، ظاهرة عامة ومعقدة لا سبيل إلى تفاديها، لا في إيجابياتها ولا في سلبياتها، وأيضا

(36) المقصود بالحداثة عند هؤلاء ليس روح الحداثة، وإنما **واقع الحداثة الغربية**.

لأن العالم لا يمكن أن يحيا بغير الحداثة؛ ولا تنفع مساعي الساعين في فصل آثارها السيئة عن آثارها الحسنة، لأن هذه الآثار هي من التشابك والتداخل، بحيث إن أيَّ محو لأثر سيئ منها يفضي إلى انمحاء آثار حسنة فيها؛ فلا يمكن إذن الفرار منها، ولا حذفها، ولا طيُّها؛ فلا يبقى إذن إلا سلوك طريق التكيف معها، سواء باستثمار فرص الانتفاع التي توفرها أو تحمُّل التعايش مع أسباب الضرر التي قد تنطوي عليها.

والصواب أن هذا الموقف الاستسلامي ـ أو المنطق الانهزامي ـ لا يمكن التسليم به، ذلك أن **الحداثة، كما شاء لها الغرب أن تكون، لم تُفرض عليه من خارج بطبيعة الأشياء، ولا من فوق بإرادة الإله، وإنما وَضَع قواعد بنائها بمحض إرادته وأنشأ مؤسساتها من عنده**؛ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف لا يستطيع اليوم أن تكون له إرادة إصلاحها كما كانت له إرادة إيجادها، **فيختار لها مسارا غير مسارها الحالي، مقاوما العوائق التي تعترضه كما قاوم العوائق التي اعترضت نشأتها الأولى!**؛ فالأصل في الإصلاح أن يكون أهون من الإنشاء؛ ولسنا نتوهم أن هذا الإصلاح سوف يكون أمرا يسيرا تكفي فيه بعض التوجيهات والتوصيات والحلول التقنية الجزئية، بل لا بد فيه من إعداد مشروع شامل لتنمية جديدة تشارك فيه مختلف المؤسسات والفعاليات والطاقات؛ وليس هذا مقام الكلام في هذا الأمر.

لهذا، يتأسس الطريق الإسلامي في التوسع الحداثي على حقيقة أساسية، وهي: «**الإنسان أقوى من الحداثة**»؛ فإذا ظهر أن هذه الحداثة الأولى ـ أي الواقع الحداثي الغربي ـ تعثَّرت أو فشلت، فللإنسان القدرة على أن يُقوّم مسارها ويُصحّح مقاصدها متى حزم أمره وعقد عزمه، **بل له القدرة على أن يبدع حداثة ثانية ـ أي واقعا حداثيا ثانيا ـ أفضل منها**، بل لِمَ لا يقدر على أن يبدع نمطا في الحياة ليس من جنس الحداثة نفسها، نمطاً يخرج كليا عن طورها في تاريخ البشرية إلى طور يتسمى بغير اسمها! وما ذاك إلا لأن همَّة الإنسان غير محدودة متى قيست بأوضاع الأشياء من حوله، فضلا عن أنها لا تفتأ تحرّض العقل وتذكي الخيال من أجل تصور الممكنات ووضع البدائل؛ **فكما أن الإنسان حرَّك واقع الحداثة، حتى غدا مُسلسلا من التطورات يَتَّبع**

قوانين موضوعية تبدو مستقلة عن إرادته، فكذلك بإمكانه، بواسطة همته، أن يزحزح ولو قليلا هذا المسلسل عن مساره، ويدفع به في مسار يأخذ على التدريج في الانفصال عن الأول، حتى كأنه مسلسل جديد من التطورات الحتمية، وهكذا دواليك؛ وعلى هذا، فإن الواقع الحداثي ليس، على خلاف الاعتقاد السائد، حقيقة ضرورية لا حيلة معها، وإنما هو **ظاهرة تاريخية عارضة** كغيرها من الظواهر التاريخية التي تُولد وتفنى، في حين **أن همة الإنسان حقيقة باقية بقاءَ وجوده في هذا العالم**؛ ولولاها، لما كانت هناك عمارة مستمرة تجلت في حضارات يطوي بعضها بعضا.

أما عن مسلمة التوسع الثانية ـ أي «الحداثة تورّث القوة الشاملة» فلا تصح بإطلاق؛ إذ أن الحداثة الغربية ــ أي الواقع الحداثي ــ بمنجزاتها الهائلة في مجال العلم والتقنية، لم تورّث أهلها **إلا القوة الشاملة في مجال المادة**، جاعلة طلبهم للزيادة في المعرفة لا ينفك عن طلبهم للزيادة في الهيمنة المادية، حتى انقلبوا إلى ممارسة الاستبداد على المجتمعات الأخرى ومنعها من حقها في التحول إلى زمن الحداثة؛ كما جعلت سيادةَ العقل عندهم تنحصر في سيادة النظرة المادية إلى الحياة الإنسانية مزدوجةً بسيادة الأخلاق المبنية على المصالح الذاتية، حتى تلبَّسوا بأنانية عمياء لا يرون معها في كل شيء إلا أنفسهم وما تشتهيه من اللذات[37]؛ وهكذا، **تكون الحداثة قد ورّثت أهل الغرب ضعفا روحيا فاحشا على قدر هذه القوة المادية الساحقة**؛ وعندئذ، لا نستغرب أن يُحدث هذا التخلُّف المعنوي ردة فعل في أوساط المجتمع الغربي، ويتخذ صورةَ ما أسموه تارة «**عودة الديني**»، وتارة «**عودة اللامعقول**» وتارة «**عودة الروحانية**» وتارة «**عودة المقدس**»، تعبيرا عن حاجة دفينة في النفس البشرية لم يستطع الواقع الحداثي الغربي تلبيتها؛ ولما بلغت هذه المادية فيه ذروتها، حتى كأنها وثنية جديدة، فلا غرابة أن يطبع هذه العودة تفتُّت ديني هو الآخر بلغ ذروته، حتى إن أفراد هذا المجتمع لم يكتفوا

(37) الحق أن هذه النزعة المادية التي طغت على كل مرافق الحياة الحديثة إنما هي تشويه لروح الحداثة وسوء تطبيق لمبادئها، حيث إنها استبدلت العنفَ مكان العقل والاستبدادَ مكان الديمقراطية، بل استبدلت شرعة الحرب مكان لغة الحوار.

باعتناق المشهور من الأديان التقليدية، بل إنهم أخذوا يؤلفون أخلاطا من عناصرها المختلفة، بل يبتدعون عبادات لا تخطر على البال، بل، أدهى من كل ذلك، أصبح بعضهم يَعبد ما لا يُعبَد، ويستعين على عبادته بما لا يستعان به، ويهدي نفسه قربانا لمعبوده، منتحرا شر انتحار.

لذلك، يتأسس الطريق الإسلامي في التوسع الحداثي على حقيقة ثانية، وهي: «**جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته**»؛ فإذا كان تطبيق أحد مبادئ روح الحداثة هو النفاذ إلى كل مناحي الحياة الإنسانية، فإن هذه الحقيقة توجب على الواقع الحداثي أن يستوعب روح الإنسان كما يستوعب جسمه، فينهض بحاجات روحه كما نهض بحاجات جسمه، بل إنها توجب أن تكون تلبية الحاجات المادية موقوفة على تلبية الحاجات الروحية؛ فلولا قيام الروح بدور توجيه وتهذيب المادة، لَما أمِنَ الناس اضطرابات السلوك عند الفرد ولا اختلالات العلاقات في المجتمع.

وعليه، فإن الحداثة المادية ليست إلا واحدا من عمادين اثنين تقوم عليهما روح الحداثة؛ أما العماد الثاني، فهو ما نسميه بـ«**الحداثة الروحية**»؛ ونحن إذا تأملنا أمهات القيم التي شملتها روح الحداثة مثل «الكرامة»، و«العدل» و«المساواة» و«الحرية» و«التسامح» و«الأخوة» وجدنا أنها، على صفتها المثالية، لا تلبث أن تنزل عن رتبتها متى حصرناها في توفير المصالح المادية، ولم نَعْلُ بها إلى توفير المصالح المعنوية؛ فكما أن العدل يتحقق في قسمة الموارد الخارجية، فكذلك يتحقق في قسمة المدارك الداخلية، بحيث لا يطغى، مثلا، الوجدان على العقل ولا العقل على الخيال؛ وكما أن الحرية تتحقق في التخلص من القيود الخارجية، فكذلك تتحقق في التخلص من الأهواء الداخلية؛ وكما أن المساواة تتحقق في تماثل فُرَص الحياة الخارجية، فكذلك تتحقق في تماثل استعدادات الخير الباطنية؛ أما قيم «الكرامة» و«التسامح» و«الإخاء»، فلا تُقدَّر حق قدرها حتى تكون دلالتها المادية فرعا من دلالتها الروحية؛ إلا أن ذلك لا يكفي لحصول «الحداثة الروحية» المطلوبة، فلا بد أن نبدع قيما جديدة، **بل أن نعيد إبداع قيم نافعة تم تناسيها** كما أعيد مؤخرا إبداع قيمة «التضامن» وقيمة «المسؤولية»؛ وحتى هذا

لا يكفي، بل ينبغي أن **نبدع قيما ذات بعد عمودي ترفع الهمة إلى الأفق الأعلى**، حتى لا يجري عليها قانون الانقلاب الذي يجري على القيم الأفقية، فيحبطها؛ **ولا قِيَم عمودية بغير تجديد جذري في الإيمان**.

وأما مسلمة التوسع الثالثة ـ أي «ماهية الحداثة ماهية اقتصادية» ـ فمضمونها أن الاقتصاد في واقع الحداثة الغربية ليس مجرد فعالية إنسانية مندمجة في الفعاليات الاجتماعية، وإنما واقع استقل بنفسه وأخذ يُخضع الفعاليات الأخرى لمنطقه حتى استتبَّت له الهيمنة على التنظيم الاجتماعي بأكمله، وأصبح همُّ هذا التنظيم نفسه هو التوسع الاقتصادي والنمو غير المحدود للإنتاج والاستهلاك، حتى لا سلطة تعلو على سلطة السوق والبضائع.

ولا يخفى أن هذا التوجه «الاقتصادوي» للواقع الحداثي ابتعد كثيرا عن الروح التي انبنى عليها في الأصل والتي هي تحقيق كرامة الإنسان، وذلك من جهتين، إحداهما أن **التنمية الاقتصادية تغدو هي الغاية**؛ وحقوقُ الإنسان لا تعدو كونها وسائل خادمة لهذه الغاية، صحةً كانت أو تعليما أو ثقافة أو حرية أو ديمقراطية أو بيئة؛ والجهة الثانية، أن **اشتداد الاستهلاك لدى الفرد يصيبه بالنزعة اللذية**، بحيث يأخذ في وزن الأفعال والأشياء في مختلف المجالات بمقدار اللذة التي تجلبها له؛ ومَن يستحوذ عليه سلطان اللذة، تذهب عنه الموانع النفسية والخُلقية التي تحول دون إتيانه ببعض الأفعال القبيحة أو المحظورة، لاسيما في مجال المتعة الجنسية، فيأتي بها آمنا مطمئن الضمير، فضلا عن أنه أصبح ينظر إلى كل أنماط الحياة على أنها مشروعة ما دام أصحابها يجدون فيها لذتهم؛ ولا خلاف أن في هذا بلوغَ النهاية في إهدار روح الحداثة.

لهذا، يتأسس الطريق الإسلامي في التوسع الحداثي على حقيقة ثالثة، وهي: **«ماهية الإنسان ماهية أخلاقية»**، إذ أن الفعل الاقتصادي هو نفسه فعل خلقي يرفع الإنسان متى أصلحه أو يخفضه متى أفسده؛ وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما الاستكمال المتواصل؛ فإذا صح أن الاستكمال ـ أو قل قابلية

الكمال ـ خاصية من خصائص الإنسان، بمعنى أنه يتطلع إلى أن يكون مستقبله أفضل من حاضره، صح معه أيضا أن الذي يحقق له هذا الكمال ليس هو التراكم المتزايد لأرباحه ومدخراته وقوته الشرائية، وإنما التحسن المتصل لأفعاله وأحواله وقوته المعنوية، إذ الكمال هو التحلي بأسمى القيم، وأين منها قيمة المال!

والوجه الثاني **الاستقبال الآجل**؛ إن فكرة «المستقبلية» التي تقترن بهذا الكمال ليس التقدمُ الاقتصادي هو الذي يملك مفتاحها، وإنما التزكية بواسطة الأخلاق المستمدة من الدين المنزل؛ وتوضيح ذلك أن الأصل في هذا الدين هو **بيان حياة المستقبل**، ولا يتعلق بالحياة الحالية إلا من حيث انفتاحها على هذه الحياة المستقبلية والعمل على وفق متطلباتها؛ فالحياة التي يتحدث عنها الدين تمتد بعيدا في أفق الإنسان، أو قل موجودة أصالة في آجله، ولا توجد إلا تبعا في عاجله؛ لذا، يصح القول بأن **مفهوم «المستقبل» في أصله مفهوم ديني** لا غبار عليه؛ وهذه لطيفة غابت عن ذوي النزعة التقدمية الذين ما فتئوا يقرنون التقدم المادي بالمستقبل؛ إذ لولا الدين، لم يخرج الإنسان من حاضره إلا إلى ماضيه؛ فالدين هو الذي علَّمه كيف يخرج من حاضره إلى مستقبله؛ وعلى هذا، **تكون الأخلاق الدينية هي بحق الأخلاق التي تورّث الإنسان الكمال، لأنها أصل الوعي بالمستقبل**.

وعلى الجملة، فإن التطبيق الإسلامي لركن التوسع، هو الآخر، **حداثة داخلية مبدعة**؛ ذلك أن التوسع الإسلامي ينبني على حقائق ثلاث؛ أولاها، أن **«الإنسان أقوى من الحداثة»**، مما يجعل الإنسان قادرا على أن يؤثر في الحداثة، نشأة وتقويما وتطويرا، مَثلها في ذلك مثل كل الظواهر التاريخية العرَضية؛ والحقيقة الثانية أن **«جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته»**، مما يجعل المسؤولية عن تقلبات المادة راجعة إلى روحه، بحيث يضحى الدخول في حداثة روحانية ضرورة عاجلة، حتى يقع التوازن بين قوى الحداثة المختلفة، فلا تطغى الحداثة المادية؛ والحقيقة الثالثة أن **«ماهية الإنسان ماهية خُلقية»**، مما يُظهر أن الركنين اللذين ينبني عليهما مفهوم «التقدم»، وهما: «الاستكمال» و«الاستقبال» ليسا من تصور الاقتصاديين ولا من وضعهم، وإنما هما في

الأصل معنيان مأخوذان من أخلاق الدين؛ ولا يمكن أن يتم توظيفهما في المجال الاقتصادي بغير بقاء هذا التوظيف مستندا إلى أصلهما الديني، وإلا ترتبت عليه نتائج تضر بالمسار الحداثي.

وباختصار، إن التطبيق الإسلامي لركن التوسُّع الحداثي يجعل منه **توسعا معنويا** يرتقي بالإنسان إلى رتبة الإحسان، لا **توسّعا ماديا** ينحط به إلى رتبة الحيوان شأن التطبيق الغربي لهذا الركن.

وأخيرا، لنوضح كيف ننتقل من «التعميم المقلّد» إلى «التعميم المبدع» الذي هو الركن الثاني من مبدإ الشمول.

2.3.2. الانتقال من التعميم المقلِّد إلى التعميم المبدع؛ لا شك أن مفهوم «التعميم» بمعنى «شمول جميع البشر» مألوف للمجال التداولي الإسلامي؛ ذلك أن الإسلام دين يدعو إلى «العالمية» ككل الأديان السماوية، ولربما كان أبلغ منها في هذه الدعوة، إذ يخاطِب **«العالمين»** ـ مَن نعلم بوجودهم ومَن لا نعلم بوجودهم، ومَن هُم أمثالنا ومَن هم ليسوا بأمثالنا؛ لكن يبقى أن المسلمين أساءوا استعمال طريق هذه الدعوة إلى العالمية في عهد الحداثة، إذ ربطوا مصيرها بمسألة الدفاع عن الإسلام.

فمعلوم أن الحداثة قامت على أنقاض الإرث الكنسي[38]، حتى إنها اقترنت في الأذهان بنبذ الدين كُليةً؛ وفي سياق هذا التحول الحداثي، يغدو الدفاع عن الإسلام، بقصد تبليغ رسالته العالمية، مدافعة عن «لاعقلانية» الدين، وبالتالي محاربة لعقلانية الحداثة؛ ومع ذلك، فقد سلك بعض علماء المسلمين هذا الطريق وأخذوا بفكرانية الدفاع الديني[39]، فنُسبت إليهم تهمة معاداة العقلانية؛ ومثل هذه التهمة لم تَزِد هؤلاء العلماء إلا تعصُّبا لمسلكهم، انتصارا لأنفسهم، حتى غدوا في أعين خصومهم من الحداثويين[40] أشد الناس

(38) شمل هذا الإرث معتقدات مصادمة لمقتضى العقل مثل «عقيدة التثليث» و«ألوهية السيد المسيح» و«عقيدة الصلب والفداء»، فضلا عن الطغيان الشديد الذي مارسه رجال الكنيسة.

(39) نذكّر بأننا وضعنا مصطلح «الفكرانية» في مقابل المصطلح الإنجليزي: « ideology »

(40) كما كان رجال الكنيسة في أعين الموسوعيين.

شرا على العقل؛ وهكذا، فإنهم لم يعرفوا كيف ينتهزوا فرصة انفتاح أبواب العالم، **فيتخلَّوا عن طريق الدفاع، ويسلكوا طريق العطاء**، مساهمين في بناء حداثة جديدة هي حداثة «المجتمع العالمي».

وهذه هي حال التعميم المقلَّد التي يكابدها المسلمون، ويتحتَّم أن يخرجوا منها بدرء الآفات التي أساءت إلى التطبيق الغربي لركن التعميم؛ فلنبطل المسلمات التي استند إليها هذا التطبيق والتي جلبت له هذه الآفات؛ وهي الآتية:

أ. **الحداثة تثبِّت الفكر الفرداني**

ب. **العلمانية تحفظ لجميع الأديان حُرْمتها**

ج. **قيم الحداثة قيم كونية**

فيما يتعلق بمسلمة التعميم الأولى ـ أي «الحداثة تثبّت الفكر الفرداني» ـ فإن الدارسين يُجمعون على أن الحداثة تفرز «الفردانية»، بمعنى أن الفرد هو الذي يقرر مصيره بنفسه، بل يصنع حياته بيده، متحملا مسؤولية أفعاله كاملة، وجاعلا من وجوده في المجتمع وسيلة لتحقيق سعادته الخاصة وازدهار ذاته؛ **غير أن هذه الفردانية، على اقترانها بواقع الحداثة الغربية، ليست لازمة من روح الحداثة ولا ملازمة لها، بل منفكة عنها.**

وتوضيح ذلك أن ما كانت تدعو إليه هذه الروح هو تمتيع الفرد بحقوقه وحرياته وصيانة كرامته، حتى يتأتى له أن يشارك في اختيار مختلف المؤسسات التي تدبّر شؤونه داخل المجتمع؛ وليس في هذه الدعوة ما يدل على أن هذا الفرد سوف يتولى العناية بمصالحه وحدها، غير مكترث بمصالح غيره، بل كل ما فيها هو المطالبة بتكريم الإنسان بما هو إنسان؛ والفرق في هذا السياق بين مفهوم «الإنسان» و«مفهوم الفرد» لا غبار عليه؛ فالإنسان رتبة مثالية نحكم عليها من منظور الواجب، في حين أن الفرد رتبة اجتماعية نحكم عليها من منظور الواقع؛ بيد أن الحداثة الغربية خرجت من رتبة الإنسان إلى رتبة الفرد خروجا استبدل مكان صفات الكمال صفات الأثرة والأنانية.

لذلك، ينطلق الطريق الإسلامي في التعميم الحداثي من كون معالم

مجتمع جديد بدأت تتشكل في الأفق، وقد نطلِق عليه اسم «**المجتمع العالمي**»؛ ولا يُعقل أن يكون هذا المجتمع الواسع نسخة للمجتمع الذي كرَّسه التطبيق الغربي لروح الحداثة، وهو ـ كما تقدم ـ مجتمعُ أفرادٍ تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى، كل واحد منشغل بنفسه منكفئ على قضاء أغراضه؛ فلا بد إذن أن ينشأ نوع جديد من التفكير يناسب هذا المجتمع العالمي الجديد، وأن يكون مختلفا عن التفكير الذي هيمن على هذا التطبيق، والذي أسَّسه «الكوجيتو الديكارتي»، ومبدأه ومنتهاه الذات وحدها؛ وهذا النوع الجديد من التفكير قد نسميه «**التفكير المتعدي**» في مقابل «التفكير القاصر» الذي يمثله «الكوجيتو الديكارتي».

ومقتضى التفكير المتعدي هو «**أن يفكّر المسلمون على أساس أن فكرهم يتعلق بغيرهم بقدر ما يتعلق بهم**»، فإن أثبتوا شيئا أو نفوه، فعلى اعتبار أنه يجوز أن يكون لهذا الإثبات أو النفي أثر قريب أو بعيد في الغير، بمعنى أن التفكير المتعدي يقتضي «**المعية الفكرية**»؛ والحاجة إلى هذه المعية الفكرية تبررها وقائع ثلاث: **أولاها** أن كل مشكل يقع في بقعة من العالم ينعكس في باقي البقاع، بحيث لا يكون حله إلا عالميا؛ **والثانية**، أن التفتت الثقافي للجماعات زاد الحاجةَ إلى التواصل فيما بينها شدة وإلحاحا؛ **والثالثة**، أن الجمعيات المدنية صائرة إلى أن تكون خارقة للحدود وعابرة للقارات ـ مثلها مثل الشركات الدولية الكبرى ـ وهي وحدها القادرة على التصدي للتحديات التي تواجه سكان العالم بعد أن أخذ سلطان الدول التي ارتبطت بالتطبيق الغربي للحداثة يضعف شيئا فشيئا، حتى الانهيار الكامل الذي يبدو قريبا؛ وهكذا، **فإن المجتمع العالمي لا ينفع معه إلا التفكير المتعدي، حتى يستحق أن يكون تطبيقا سليما لروح الحداثة لا يقع فيما وقع فيه تطبيقها الأول.**

أما فيما يتعلق بمسلمة التعميم الثانية ـ أي «العلمانية تحفظ لجميع الأديان حُرمتها» ـ فلا يخفى أن بعضهم عرّف الحداثة الغربية في واقعها بكونها هي «العلمانية»، واختلفوا في تحديد خواصّها، فقالوا تارة إنها «نهاية سلطان الكنيسة»، وتارة إنها «نهاية المسيحية»، وتارة إنها «نهاية الدين»، وتارة إنها

«غياب الإله» وهكذا، لكنهم اتفقوا على الفصل بين «التدبير السياسي» الذي يتعلق بالشأن العام وبين «الاختيار الديني» الذي يدخل في الشأن الخاص؛ يلزم من هذا، أن الحداثة، لما عمَّت كل المجتمعات وكان لكل مجتمع دين أو أديان لا تتدخل فيها ولا تُدخلها في تدبيرها، فقد بَدت حافظة لحرمة الأديان، مسوِّية بينها جميعا، مما يشعر بأنها تسمح لكل واحد أن يختار الدين الذي يناسبه، وأنه لا فضل لدين على آخر.

لكن هذا القول بتساوي الأديان غير صحيح كما لا يصح أن السياسات والفلسفات والفكرانيات تكون متساوية؛ فبَيْنَ الأديان من الفروق ما بين هذه؛ فبعضها أعقل من بعض، وبعضها أشمل من بعض، وبعضها أعنى بأمور الدنيا من بعض، وبعضها أعنى بأمور الأخرى، وبعضها وحيٌ من الله، وبعضها وضعٌ من الإنسان؛ ولما كانت الحداثة تعرض السياسات والفلسفات على محك النقد، تعقيلا وتفصيلا، ليتبين صوابها من خطئها، **كان ينبغي عليها أن تعرض الديانات**، هي الأخرى، **على هذا المحك ليتميز صحيحها من باطلها**، حتى تستفيد من صحيحها في تدبير الشأن العام كما تستفيد في ذلك من صحيح السياسات والفلسفات؛ وربما أفاد هذا النقد في دفع الآفات التي نجمت عن الفصل بين الشأن العام والشأن الخاص؛ وإذا هي لم تفعل، فلأنها تَعدُّ الأديان جميعا **مؤسسات لا عقلانية**؛ ومن هنا، جاء قولها بالتساوي بينها، فيكون حفظها لحرمتها هو من باب الإقصاء والاحتقار، لا من باب الرعاية والاعتبار.

لذلك، يقوم الطريق الإسلامي في التعميم الحداثي على التفكير المتعدي الذي يقضي بـ«**أن يفكّر المسلمون في دينهم في صلته بأديان الآخرين، حتى يعلموا كيف هو أعقل منها في المسألة التي تشغلهم**»؛ ومتى قاموا بهذه التعدية الفكرية، تبيَّن لهم أن **العقلانية التي يُتوسَّل بها عادة في دفع الأديان هي عقلانية الآلات، لا عقلانية الآيات التي يُتوسل بها في فهم الأديان**، والتي قد تحتاجها أي حداثة جديدة تريد أن تتقي شرور الحداثة الحالية؛ كما تبيَّنَ لهم أن تدبير الشأن العام حصل في سياق هذه الحداثة الأخيرة بواسطة **العقلانية الأداتية التي لا تُناسب الأحياء**، فضلا عن العقلاء، **بقدر ما تناسب الجمادات؛ وعقلانية الآيات ليست رتبة واحدة كعقلانية الآلات**، وإنما

مراتب متعددة؛ فقد يكون الفعل عقليا في رتبة، ولا يكون كذلك في الرتبة التي تعلوها؛ وأعقلُ الأفعال ما نزل الرتبة العليا؛ كل ذلك من شأنه أن يجعل صاحبَ عقلانية الآيات ينفتح على آفاق في العقلانية لا ينفتح عليها صاحب عقلانية الآلات، آفاق تجعله أرحب صدرا وأوسع عقلا، بل تجعل إمكانات الحوار لديه تتسع بما لا تتسع به عند الآخر، فضلا عن أنها تستوعب عقلانية الآلات، مقوِّمةً لاعوجاجاتها ومسدِّدة لها نحو مزيد الكمال؛ وهكذا، **فإن التطبيق الحداثي الإسلامي يستفيد من الإمكانات العقلية التي يولّدها التفكير المتعدي من أجل إنشاء عقلانية موسعة بديلة لعقلانية الآلات**، عقلانية يشارك فيها من يدركون الآيات، فضلا عن إدراكهم للآلات؛ وشتان بين عقل يرى في الآلة ذاتها آية وعقل لا يرى فيها إلا آلة.

وأما فيما يتعلق بمسلمة التعميم الثالثة ـ أي «قيم الحداثة قيم كونية» ـ فصحيح أن أهل التطبيق الحداثي الغربي يؤكدون على أن القيم التي انتزعوها بنضالهم هي قيم كونية تجري على العقول والشعوب قاطبة؛ لكن فاتتهم حقيقة أساسية، وهي أن هناك فرقا بين **القيم التي دعوا إليها والوقائع التي أحدثوها**، أي أن هناك فرقا بين ما أسميناه «روح الحداثة» وبين ما أسميناه «واقع الحداثة»؛ ومعلوم أن هذا الواقع تطبيق لهذه الروح قد يسد مسده تطبيقٌ سواه لا يكون مثلَه؛ فقِيَم هذه الروح قد تكون كلها أو جُلُّها كونية؛ فمن ذا الذي لا يرى في العدل والمساواة والحرية والكرامة وسواها قيما لا تشمل هذا الكون الذي بين أيدينا فحسب، بل تشمل الأكوان جميعا ـ سواء تلك التي نعلم بوجودها أو التي يمكن أن نتصور إمكان وجودها!

لكن **التطبيق الحداثي الغربي الذي نشهده ونحياه لا كونية فيه، وإنما هو تطبيق محلّي تولّى أصحابه إلزام الشعوب به وفرضه على واقعها**، فهو إذن **عبارة عن المحلي الذي رُفع إلى رتبة الكوني عَنوة**؛ وكان الأجدر بهم ـ إن هم أرادوا الإحسان إلى غيرهم ـ أن يَدلّوا هذه الشعوب على تطبيقات أخرى لهذه الروح تناسبها وتخدمها، حتى تكون حداثتها حداثة داخلية تأتي من إبداعها واختيارها؛ وعلامة هذه الإمكانات المتعددة لتطبيق روح الحداثة ما أخذ يلوح في الأفق من دلائل واقع حداثي جديد، بعد أن بدأ الواقع الحداثي

الأول يستنفذ إمكاناته الإبداعية ويُكمِّل دورته الحضارية ويُخرِج مِنْ بَطنه مَن يكشف عن هشاشته وقُرْب نهايته ويدعو إلى البحث عن واقع حداثي لا يرتبط فيه كل مجتمع بدولة واحدة، بل يكون مجتمعه هو العالم بأسره أو على الأقل دول كثيرة، واقع تستعيد فيه السياسة دورها بعد أن سلبه الاقتصاد منها، وتسترجع التربية أهميتها، وتكون دوائره أكثر تفصيلا وقيمه أكثر تنوعا[41].

لذلك، يفرّق الطريق الإسلامي في التعميم الحداثي في الكونية بين نوعين اثنين: **أحدهما «كونية سياقية»**؛ ومقتضاها أن الشيء، وإن أُبدع في مجتمع ما، فقد يعاد إبداعه في مجتمع غيره، بحيث قد يخرج عن وجهه الإبداعي الأول، وينضاف إليه ما لم يكن في أصله، إغناء له؛ والثاني **«كونية غير سياقية»** ـ أو قل كونية **«إطلاقية»** ـ ومقتضاها أن الشيء، متى أُبدع في مجتمع، فلا يعاد إبداعه في مجتمع غيره، وإنما يُؤخذ على وجهه الأصلي، وقد يَجمُد في سياقه الجديد؛ وما الكونية التي تتولد عن تطبيق روح الحداثة إلا كونية سياقية غير إطلاقية!

وخير دليل على ذلك «حقوق الإنسان»، فهي لا تُطبَّق على نفس النسق الذي أبدعها به الغرب في كل مكان من العالم، بل إن تطبيقاتها في دول الغرب نفسها تختلف باختلاف احتياجاتها الخاصة؛ فمثلا في أوروبا الشمالية تتقدم الحقوق الاقتصادية على غيرها، بينما في أوروبا الشرقية تتقدم الحقوق السياسية على ما عداها؛ وليس هذا فقط، بل إن القارات الأخرى أضافت حقوقا جديدة لا تعرفها أوروبا، بل تضادُّ الحقوق المقررة فيها مثل «حق الجماعة» و«حق الإجماع» في إفريقيا.

وهكذا، فإن الكونية السياقية للقيم تختص بكونها تجمع بين صفتين أساسيتين: **إحداهما** أنها لا تقطع القيم عن أسبابها في مجالها التداولي الأصلي؛ **والثانية** أنها تفتح الطريق لكل ثقافة في أن تَنقُل إلى الثقافات الأخرى قيما من إبداعها، تاركة لها حق إعادة إبداعها وتلوينها بلون مجالاتها التداولية الخاصة.

---

(41) BECK المصدر السابق، ص. 147-157.

وعلى الجملة، فإن الحداثة التي يورّثها التطبيق الإسلامي لركن التعميم، هي كذلك، **حداثة داخلية مبدعة**؛ فقد أهلَّ علينا تطبيق جديد لروح الحداثة أصبح يسمى بـ«الحداثة الثانية»، مما يدعو إلى إحداث انتقالات ثلاثة ليس كمثل هذا التطبيق الإسلامي قدرة على النهوض بها، بحيث قد يُسهم في تحقيق هذا الواقع الجديد وتقويم أطوار هذا التحقيق: **أولها الانتقال** من التفكير الذاتي إلى التفكير المتعدي؛ ومقتضاه أن الذي يفكر، لا يفكر لذاته، وإنما يفكر مع غيره؛ **والثاني**، الانتقال من عقلانية الآلات إلى عقلانية الآيات؛ ومقتضاها أن الذي يعقل لا يعقل الآلة وحدها، وإنما يعقل أيضا مقصدها؛ **والثالث**، الانتقال من الكونية الإطلاقية إلي الكونية السياقية؛ ومقتضاها أن القيم لا تفارق السياق، سواء السياق الذي أُبدعت فيه أو السياق الذي أعيد إبداعها فيه.

وباختصار، إن التطبيق الإسلامي لركن التعميم الحداثي يجعل منه **تعميما وجوديا** يشمل الكائنات كلها، لثبوت أخذه بعقلانية الآيات، لا **تعميما** بشريا ينحصر في دائرة الإنسان، بل ينحصر في أمم بعينها، لثبوت أخذه بعقلانية الآلات، كما هو شأن التطبيق الغربي لهذه الركن.

❖ حاصل الكلام في هذا الفصل هو أن «روح الحداثة» تنبني على مبادئ ثلاثة: «مبدأ الرشد» الذي يتكون من ركنين هما: «الاستقلال» و«الإبداع»؛ و«مبدأ النقد» الذي يتكون، هو أيضا، من ركنين هما: «التعقيل» و«التفصيل»؛ وأخيرا «مبدأ الشمول» الذي يتكون، هو الآخر، من ركنين هما: «التوسع» و«التعميم»؛ وتترتب على هذا التعريف لروح الحداثة نتائج أساسية هي:

- أن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة.
- أن واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة.
- أن روح الحداثة متأصلة إنسانيا وتاريخيا.
- أن الأمم الحضارية كلها تستوي في الانتساب إلى روح الحداثة.

- أن واقع المجتمعات الإسلامية هو إلى الحداثة المقلِّدة أقرب منه إلى الحداثة المبدِعة.
- أن الحداثة لا تُنقل من الخارج، وإنما تُبتَكر من الداخل.
- أن ابتكار الحداثة الإسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبَت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح، فيكون هذا الإبطال كما يلي:

أ. **إبطال مسلّمات الاستقلال الغربي**: فوصاية الأقوى الخارجي ليست عناية بالأضعف، لأنها وصاية مُستعمِر؛ كما أن الوصاية في الداخل قد لا تكون وصايةَ رجال الدين، وإنما وصاية رجال الاستعمار؛ وأخيرا قد لا يكون الاستقلال استقلالا عن الوصاية الدينية، وإنما استقلالا عن الوصاية الأجنبية.

ب. **إبطال مسلّمات الإبداع الغربي**: فالإبداع لا يقتضي الانقطاع المطلق، لأن الحداثة الحقة هي حداثة قِيَم لا حداثة زمن؛ ولا هو أيضا يقتضي الاختراع المطلق للحاجات، لأن الحاجات الحقيقية هي الحاجات الروحية؛ ولا هو أخيرا يقتضي ازدهار الذات المطلق، لأن الازدهار الحقيقي هو ما تعدّى نفعه إلى الغير.

ج. **إبطال مسلّمات التعقيل الغربي**: فالعقل لا يعقل كلَّ شي، لأنه لا يمكن أن يعقل ذاته؛ كما أنه لا يَنقُد كل شيء، لأن الأشياء ليست كلها ظواهر؛ وأخيرا أنه لا يسود الطبيعة، لأنها أُمّ الإنسان وليست أَمَة له.

د. **إبطال مسلّمات التفصيل الغربي**: فلا إطلاق في الفصل بين الحداثة والدين، لأن أهل الحداثة توسلوا بمفاهيم دينية كما أن رجال الدين ساهموا في بناء الحداثة؛ كما أنه لا إطلاق في الفصل بين العقل والدين، لأن العقلانية مراتب، ينزل الدين إحداها؛ وأخير لا محو للقدسية من أفق الإنسان، لأن الإنسان كائن متصل، ولأن العالم جملة من الآيات، فضلا عن كونه جملة من الظاهرات.

هـ. **إبطال مسلّمات التوسع الغربي**: فالتطبيق الغربي لروح الحداثة ليس واقعا حتميا، لأن الإنسان أقوى من هذا التطبيق؛ ولا هو يورّث القوة

الشاملة، لأن جسمانية الإنسان بقيت فيه منقطعة عن روحانيته؛ وأخيرا ليست ماهية الحداثة ماهية اقتصادية، لأن ماهية الإنسان الحقيقية هي ماهية أخلاقية.

و. **إبطال مسلّمات التعميم الغربي**: فإن روح الحداثة لا توجب التفكير الفرداني، ولكنها توجب التفكير المتعدي المناسب للمجتمع العالمي؛ كما أن الحداثة العلمانية لا تحفظ حُرمة الأديان، لأنها تنفي عنها عقلانية الآلات، وتنكر عليها عقلانية الآيات؛ وأخيرا ليست كونية قِيَم الحداثة الغربية كونية إطلاقية، وإنما كونية سياقية.

الباب الأول

التطبيق الإسلامي لمبدإ النقد الحداثي

لقد اتضح بما لا يدع مجالا للشك أن الممارسات الحداثية ليست واحدة، وإنما متعددة ولو أن روح الحداثة واحدة؛ كما اتضح أن مَثَل حق الاختلاف في تطبيق هذه الروح كمَثل حق الاختلاف في أسلوب الحياة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يقع التنافس بين هذه التطبيقات الحداثية وأن يفضل بعضها بعضا؛ واستنادا إلى وجود هذا التنافس والتفاضل، يحق للحداثة الإسلامية أن تمارس نقدها على التطبيق الغربي لهذه الروح، عملا بمبدإ النقد الذي هو أحد المبادئ التي تنبني عليها روح الحداثة.

وقصْدُنا في هذا الفصل والفصل الذي يليه هو، على التعيين، أن نوضّح كيف تَعْمل الحداثة الإسلامية بهذا المبدإ الحداثي، وكيف يمكن أن تُقوِّم بواسطته الحداثة الغربية؛ وتحقيقا لهذا القصد، يمكن أن نختار أيَّ مجال من مجالات الحداثة الغربية (أو قل التطبيق الغربي لروح الحداثة)، فنباشر النظر فيه بما نعدّه تطبيقا إسلاميا لمبدإ النقد الحداثي؛ لكن هذا النظر يكون أوفى بهذا الغرض لو أنه يتناول المجالات الحداثية الغربية التي تأخذ، هي نفسها، بهذا المبدإ، نظرا إلى أن الفروق بين التطبيقين: الإسلامي والغربي، تتبدَّى، حينذاك، للعيان بكل وضوح؛ وقد تقرَّر في الفصل الأول أن مبدأ النقد يشتمل على ركنيين هما: «التعقيل» و«التفصيل»، وأن التطبيق الغربي للتعقيل يجعله **تعقيلا أداتيا**، أي تعقيلا مضيَّقا، في حين أن تطبيقه الإسلامي يجعل منه **تعقيلا موسَّعا**؛ كما أن التطبيق الغربي للتفصيل يجعله **تفصيلا جوهويا** أو

بنيويا ـ أي تفصيلا مطلقا ـ في حين أن تطبيقه الإسلامي يجعل منه تفصيلا وظيفيا ـ أي تفصيلا موجَّها(*).

لذلك، يتعين أن نتخذ معيارا لاختيار مجالات التطبيق الغربي التي ننظر فيها؛ فنصوغ هذا المعيار كما يلي:

- **ينبغي أن تكون مجالات التطبيق الغربي المعتبَرة قد تغلغل فيها التعقيل الأداتي والتفصيل البنيوي على أوسع نطاق.**

وإذا نحن عرضنا مختلف هذه المجالات الغربية على المعيار الإجرائي المذكور، فلا يبدو أن هناك مجالا تتجلى فيه ممارسة التعقيل الأداتي على أوسع نطاق مِثْل تجلِّيها في نظام العولمة، ؛ إذ **العولمة عبارة عن ممارسة هذا التعقيل بما يجعله يسَع العالم كله، كأنما هو أسرة واحدة كبرى**؛ كما لا يبدو أن هناك مجالا تظهر فيه ممارسة التفصيل البنيوي ـ أو الجوهري ـ على أوسع نطاق مِثْل ظهورها في الأسرة الغربية، ؛ إذ **هذه الأسرة عبارة عن ممارسة هذا التفصيل بما يجعله ينفذ إلى كل سلوكات الفرد منذ خَلْقه في بطن أمه إلى يوم وفاته.**

فيتوجّب إذن أن نبيِّن كيف أن التعقيل الإسلامي يمارس نقده على التعقيل الأداتي الذي تفرّع عليه نظام العولمة، وكيف أنه تعقيل موسَّع يجمع إلى

(*) نُنبّه القارئ إلى أن مفهوم «التفصيل الوظيفي» (أو «التفصيل الموجَّه») عندنا يختلف عن مفهوم «التفصيل الوظيفي» (Functional Differenciation) عند عالِم الاجتماع الألماني الشهير نيقلاس لومان (Niklas Luhmann) الذي اختص بدراسة الأنساق التواصلية، إذ يرى أن المجتمع، من حيث هو نسق، يتفرع إلى أنساق دونه، كل واحد منها يقوم بوظيفة مخصوصة فيه؛ فمثلا العلم نسق وظيفته إنتاج المعرفة، والاقتصاد نسق وظيفته إنتاج المادة، والقانون نسق وظيفته فضّ الخصومات، والسياسة نسق وظيفته اتخاذ القرارات الجماعية وهكذا؛ وكل وظيفة من هذه الوظائف تتحقق بواسطةِ **تواصلية** مخصوصة؛ فإنتاج المعرفة يحصل بواسطة البحث العلمي، وإنتاج المادة يحصل بواسطة المال، وفضّ الخصومات يحصل بواسطة القوانين واتخاذ القرارات الجماعية يحصل بواسطة التنافس على السلطة، ولا يمكن لأي واحد من هذه الأنساق أن ينهض بوظيفة غيره؛ في حين أن «التفصيل الوظيفي» عندنا **تفصيل سياقي صريح**، بحيث إذا تغيّر السياق جاز تغيُّر الوظيفة، بل جاز أن يرتفع الفصل ويحل مكانه الوصل؛ فمثلا الدين في سياق الاعتقاد الفردي يكون خادما للإيمان، ولكن في سياق التنظيم الاجتماعي يكون خادما للحكم كما تخدمه السياسة.

الأخذ بالأسباب الأخذ بمختلف القيم؛ كما يتوجب أن نوضح كيف أن التفصيل الإسلامي يمارس نقده على التفصيل البنيوي الذي تفرَّع عليه نظام الأسرة الغربية، وكيف أنه تفصيل موجَّه لا يمنع من اجتماع المفصولات في بعض السياقات وتكاملها فيما بينها؛ ولما كان التعقيل الموسّع يستمد اتساعه وكان التفصيلُ الموجَّه يستمد توجُّهَه من العمل الديني الذي يختص به الإسلام والذي يبتغي أصلا تتميم مكارم الأخلاق، وجب أن يكون هذان الركنان مؤسَّسين على مبدإ **اعتبار القيم الأخلاقية على اعتبار غيرها**، فضلا عن اعتبار الأسباب الموضوعية؛ يلزم من هذا أن نقد التعقيل العولمي والتفصيلِ الأسري في الغرب يوجب بالذات كشف **التحديات الأخلاقية** التي تواجه النظامين الغربيين: «نظام العولمة» و«نظام الأسرة» وبيانَ كيفيات رفع هذه التحديات المختلفة.

وأبلَغُ دليل على وجود هذه التحديات الأخلاقية هو **انقلاب مقصود كل من النظامين إلى ضده**؛ فلئن كانت العولمة تبتغي أن تندرج المجتمعات البشرية قاطبة في سيرورتها ـ وهو غاية ما يمكن أن يطمع فيه أربابها ـ فقد برزت إلى الوجود، على العكس من ذلك، تكتلاتٌ قومية وعرقية ودينية تنافح عن هويتها وخصوصيتها كما في دول أوروبا الشرقية، بل أخذت تنشأ في الدولة نفسها التي تسوق قاطرة العولمة ـ أي الولايات المتحدة ـ حركات تتجه هذا الاتجاه الخصوصي، حتى أصبح الحديث يدور فيها على ما يسمى بـ«القبَلية الجديدة»؛ ثم لئن كانت الأسرة الغربية تبتغي أن تعيد صوغ العلاقات داخلها بما يقوّي فيها احترام الفرد والشعور بالمسؤولية وأسباب السعادة، فقد صارت، على العكس من ذلك، إلى إضعاف هذه العلاقات بما تقلَّص معه دور الفرد في بنائها وتقلَّصت واجباته إزاء أهله مع اندفاعه في الأهواء التي يحسبها حقوقا وانغماسِه في المُتَع التي يحسبها طيبات، حتى خرج إلى الوجود ما أصبح يسمى بـ«الأسرة الجديدة» التي هي كَلَا أسرة.

بعد هذا التمهيد، نشتغل في الفصل الموالي ببيان الآفات الخلقية التي دخلت على العولمة، حتى إذا فرغنا من ذلك، وضَّحنا كيف أن المبادئ الأخلاقية الملازمة للتعقيل الإسلامي تَقْدر على درء هذه الآفات الخلقية.

الفصل الأول

نظام العولمة والتعقيل الموسَّع

غرضنا في هذا الفصل هو أن نسلك طريق **التعقيل الموسَّع** في نقد نظام العولمة؛ وقد مضى أن هذا التعقيل الذي يُميّز الحداثة الإسلامية لا ينحصر في التعقيل الأداتي الذي انحصرت فيه الحداثة الغربية، والذي لا يتعدى التمسك بالأسباب الموضوعية للأشياء، وإنما يتسع لمختلف القيم المعنوية التي تقترن بهذه الأشياء وتُنزلُها منزلة الآيات، سواء كانت هذه القيم نظرية أو عملية أو وجدانية، بحيث لا ينفك السبب الموضوعي فيه عن القيمة المعنوية، تابعا لها وموجَّها بها.

1 . محدّدات العولمة

يقوم النقد التعقيلي الموسَّع في بيان كيف أن نظام العولمة ـ وهو وريث التطبيق الغربي لروح الحداثة في امتداده إلى العالم بأسره ـ أخلَّ بمبادئ أخلاقية أساسية، واقعا في **آفات عملية وتعاملية شنيعة**؛ وكيف أن هذه الآفات السلوكية تسبَّبت فيها مظاهر التعقيل الأداتي التي تجلّى بها هذا النظام؛ وقبل الدخول في تفاصيل هذه الآفات، نحتاج إلى وضع تعريف للعولمة.

1 . 1 . تعريف العولمة

معلوم أن تعريفات العولمة أكثر من أن تُحصى في هذا الموضع؛ وهذه الكثرة دليل على أنها ظاهرة معقدة وغير محددة، حتى إنه لا وجود لتعريف

مفصَّل يحيط بجميع مكوناتها ويقبله الدارسون لهذه الظاهرة الكونية؛ لذلك، ترانا نمضي إلى وضع تعريف لها من عندنا، إسهاما منا في تحديد قانونها؛ ونصوغ هذا التعريف، مُجمِلين، كما يلي:

- **العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: «سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية» و«سيطرة التقنية في حقل العلم» و«سيطرة الشبكة في حقل الاتصال».**

تَلزم من صيغة هذا التعريف النتائج الثلاث الآتية:

أ. أن العولمة ليست حالة قائمة بالعالم، وإنما فعلا مؤثرا فيه بِكُلّيته، وأن هذا الفعل الواسع ذو طبيعة تعقيلية، وأن هذا التعقيل عملٌ مستمر غير مُنتَهٍ.

ب. أن أثر هذا الفعل التعقيلي المستمر هو بالذات توحيد العلاقات داخل العالم، بحيث يصير العالم نطاقا اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا واحدا يؤلف بين أفراد البشرية كافة؛ وقد طاب لبعض الدارسين والهيئات أن يعبرِّوا عن هذا التأليف بتشبيهات طارت في الناس كل مطار، فقالوا: «القرية الكونية» و«المدينة الكونية» و«المجتمع الكوني» و«الجوار الكوني»، ولِمَ لا يقال: «البيت الكوني» !والعلاقات في هذا الإطار الموحَّد ليست ـ كما قد يسبق إلى الفهم من لفظ «التوحيد» ـ على شكل واحد، وإنما على أشكال مختلفة، ولا هي محصورة في مستوى واحد، وإنما متسعة لمستويات عدة، ولا هي باقية على حالة واحدة، وإنما متقلبة على الدوام؛ فَسِمة **العلاقات في هذا النطاق العالمي الواحد هي التشابك بلا انتهاء والتزايد بلا انقطاع**؛ فالوحدة المتوحدة للنطاق العالمي تجتمع إلى الكثرة المتكاثرة لعلاقاته.

ج. أن الوصول إلى هذا التشابك المتزايد في العلاقات مع حفظ وحدة مجالها يتم بواسطة تحصيل سيطرات تعقيلية ثلاث هي: «سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية» و«سيطرة التقنية في حقل العلم» و«سيطرة الشبكة في حقل الاتصال».

2.1. السيطرات الثلاث للعولمة

نحتاج الآن إلى أن نُبيّن كيف أن كل واحدة من هذه السيطرات الثلاث تسهم في بناء هذا المجال العلاقي الواحد للعالم، وكيف أن نمط العلاقات الذي تأتي به هذه السيطرة يؤَثِّر في أخلاق المرتبطين بهذا النمط.

1.2.1 سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية والإخلال بمبدإ التزكية: من البداهة القول إن الاقتصاد عامل حاسم في التنمية؛ وليس دونه بداهة القول الآخر، وهو أن الاقتصاد في الغرب تقلَّب في أطوار رأسمالية مخصوصة؛ لكن الذي يقل عنهما بداهة هو أن يقال إن الفعل التعقيلي المميز للعولمة يسعى إلى إلباس كل أنواع التنمية لباس التنمية الاقتصادية الرأسمالية، أي إدخالها في سياق المبادلات التجارية الحرة، حتى إنه يجوز الكلام بهذا الصدد عن واقع «**التسلط الاقتصادي**».

فقد حصل الاقتناع مع مطلع العولمة بأن الاقتصاد، وقد أخذ بأسباب التعقيل، خيرٌ في أهدافه وخير في وسائله، وأن النمو الاقتصادي أسبق وأفضل نُمُوّ ممكن كما أن رَفْعه إلى أقصى غاية لا يمكن إلا أن يأتي منه أرفعُ تقدُّمٍ للشعوب قاطبة؛ وذلك بحجة أنه يزيد في الإمكانات ويخلق الوظائف ويَحلُّ المشاكل في مختلف المستويات الاجتماعية، فضلا عن أنه ينضبط طبيعيا بقوانين تُقرّب الفقراء من الأغنياء؛ ويتصدرها قانون «**التوافق الطبيعي للمصالح**»، ومقتضاه أن مصالح الناس الشخصية تدفعهم إلى توزيع رأس المال على مختلف الوظائف بما يقترب أقصى ما يمكن مما تتطلبه المصلحة العامة؛ وأيضا قانون «**مفعول التساقط**»، ومقتضاه أن تزايد غنى الأغنياء يُلغي على التدريج فقر الفقراء لما ينطوي عليه هذا التزايد من أسباب الاستثمار والتشغيل؛ وحتى الفروق بين الفئتين تضحى مقبولة، بل مشروعة متى كانت تنفع في نماء الثروة الذي سيستفيد منه الجميع؛ ودعما لهذا المنطق الرأسمالي، أطلقت العولمة يد الشركات العملاقة التي تستثمر وتُسوِّق حيثما شاءت وكيفما شاءت، لا يحدها وطن ولا سيادة كما أقامت مؤسسات قوية تضمن لهذه الشركات مزيد النفوذ والسلطان كالبنك الدُّولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية.

وفي هذا المضمار، لا يمكن أن تكون العلاقات الكونية التي ينشئها هذا التسلط الاقتصادي في مجال التنمية إلا **علاقات المصلحة المادية الخالصة**؛ فإذا غدت الشركات الخارقة لحدود الأوطان هي التي تتكفل بالتنمية في هذه الأوطان، فإنها لا تعمل إلا بمبدإ السوق بلا قيد والتنافسِ بلا شرط والربحِ بلا حد في سياق عالمي لا وجود فيه لمجتمع مدني عالمي ولا لمؤسسات ذات سلطة يمكن أن تعاكس هذا التسيب الاقتصادي، حتى إن هذه الشركات لا تتورع عن التحايل على القوانين وممارسة الضغوط وإرشاء الهيئات والأشخاص لبلوغ أغراضها في رفع القيود عن الأسواق والأموال والأعمال وبسط كامل سلطانها على الشعوب وبث قيمها المادية في النفوس؛ وهل نستغرب بعد هذا أن تتفشى هنا وهناك الرشوة وتضعف الهمة ويَقلَّ التضامن وتذهب المواطنة وتنتشر الجريمة ويكثر الشذوذ ويسود المخدِّر!

وهكذا، فلا مكان في العلاقات الكونية الناتجة عن التعقيل الاقتصادي العولمي للاعتبارات المعنوية، بحيث تكون التنمية في نظام العولمة معارضة لكل تنمية تأخذ بمثل هذه الاعتبارات، أي لكل تنمية تكون من جنس ما يُطلَق عليه اسم «**التزكية**».

فمقتضى التزكية أنها تشترط في المنفعة أن يَصلُح بها حال الإنسان، سواء أكانت مادية أم معنوية؛ ولا صلاح لهذا الحال بغير زيادة في إنسانيته، بمعنى أخلاقيته؛ أما المنفعة المادية التي يمكن أن تلبي الحاجة ويحتمل أن تُفسِد الخُلُق، فإن التزكية تصرفها صرفا؛ فالتزكية، على خلاف التنمية، لا تطلب عموم المنافع، وإنما تطلب «المصالح» منها، علما بأن المصالح ـ في معناها الأصلي ـ هي عبارة عن المنافع التي يتحقق بها صلاح الإنسان[1]؛ فإذن أهل العولمة في علاقاتهم الاقتصادية ينفعون ولا يُصلحون ويُنمُّون ولا يُزكُّون، إذ يشتغلون بتنمية مواردهم ويُهملون تنمية أخلاقهم؛ فأخلاقهم، من هذا الجانب، أخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع؛ وما **الفتنة الاقتصادية** التي ابتُلي بها الجميع إلا ناطقة بهذا التأليه للاقتصاد!

---

(1) كل مصلحة منفعة، لكن ليست كل منفعة مصلحة.

من هنا، تكون الآفة الخُلقية التي تتسبّب فيها سيطرة الاقتصاد في مجال التنمية الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي بالذات **الإخلال بمبدإ التزكية**، وهو المبدأ الذي يوجب ـ كما ذُكِر ـ الجمع بين تنمية الموارد وتنمية الأخلاق.

2.2.1. سيطرة التقنية في مجال العلم والإخلال بمبدإ العمل: معروف أن مفهوم «التقنية» يقابل مفهوم «النظرية»، ومعروف أيضا أن الإطار الذي تَرِد فيه النظريات هو الذي اختص باسم «العلم»؛ ووجهُ التقابل بين التقنية والعلم هو أن الأُولى تُعَدُّ معرفة مطبَّقة والثاني يُعدّ معرفة مجردة؛ ولما كانت التقنية تطبيقا للعلم، لزم أن تكون تابعة له وخادمة لأغراضه، فتكون له الأسبقية عليها.

لكن هذا التصور التقليدي للتقنية والعلم بات غير مقبول في سياق نظام التعقيل العولمي من وجهين:

أحدهما، **أن العلاقة بينهما أضحت علاقة تداخل قوي تأخذ التقنية بزمامه**؛ فبعد أن كانت التقنية وسيلةً في يد العلم، صار العلم وسيلة في يدها تُزوِّده بآفاق جديدة في البحث تستنبطها من خصائصها الاستعمالية ونتائجها التحويلية، كما تُوجِّهه بحسب الحاجيات الاستهلاكية التي تحدِّدها السوق العالمية أو بحسب المشاريع التجارية التي تضعها كبريات الشركات المتحكمة في هذه السوق.

والوجه الثاني، **أن المعرفة التقنية أخذت تتضمن**، إلى جانب دراسة مختلف الآلات والأدوات، **دراسة السياق الصناعي والاجتماعي والثقافي الذي يتم فيه تطبيقها**، رابطةً بين التقدم التقني وبين تطور البنيات الاجتماعية وتفاعلها مع بيئتها الطبيعية؛ ويُستفاد من هذا أن المعرفة التقنية صارت تشتغل بما كان يختص العلم النظري بالاشتغال به، مما زاد من قدرتها على التأثير فيه، تحديدا لشكله وتخطيطا لمساره؛ وقد أدى هذا التأثير إلى أن تتسارع وتيرة الاكتشافات والاختراعات في مختلف مجالات المعرفة، حتى أصبح بعضها يثير أشد المخاوف والمخاطر على مستقبل البشرية[2].

---

(2) كما هو الشأن في مجال الهندسة الوراثية والكيمياء البيولوجية.

وهكذا، أضحى استعمال لفظ «العلم» وحده يَضيقُ عن إفادة المراد منه، ويستدعي أن نشير إلى ازدواجه بالتقنية، فنقول: «العلم-التقنية» (أو «العِلمُتِقنية») بَدَل «العلم» وكذا بالنسبة للشُّعب العلمية التي تندرج تحته، فنقول مثلا: «الاتصال-التقنية» (أو «الاتصالتقنية») بَدل «الاتصال» و«الاقتصاد-التقنية» (أوالاقتصادتقنية) بدل «الاقتصاد»[3].

وإذا نحن تأملنا في طبيعة العلاقات الكونية التي يمكن لهذا الوضع التقني للعلم أن ينشئها بين البشر، وجدنا أنها علاقات يطبعها التحسيب والتجريب؛ ومعنى هذا أن العلاقات التي يسعى تعقيل العولمة إلى إنشائها بين الأفراد والمجتمعات في مشروعها التوحيدي علاقات بين «إجراءات»، **لا علاقات بين «أعمال»**؛ فمعلوم أن الإجراء فعل آلي، أي فعل نتحكم في مَدخله ومَخرجه معا، بينما العمل يأخذ **بمقصد** الشيء قبل أن يباشر التحكم فيه؛ والمقصد عبارة عن مخرَج للشيء يجاوز مدخله كما يجاوز مقصدُ حفظ الحياة، مثلا، فعلَ الإفطار في يوم سفر، إذ هو معنى قيمي أو حكمة أو مصلحة تتعدى ظاهر الشيء؛ وعلى هذا، فلا مكان لمعنى «العمل المقصدي» في العلاقات الكونية التي تنتجها تبعية العلم للتقنية؛ فإذن أرباب العولمة في علاقاتهم التقنية يكتفون بالإجراءات الآلية التي هي ثمار التعقيل الأداتي المهيمن فيها، ولا يتطلعون إلى الأعمال المقصدية التي تستلزم تعقيلا موسَّعا يجاوزها؛ فأخلاقهم، من هذه الجهة، أخلاق الواقعين في تقديس للعلم والتقنية أشبه بتقديس العلم الإلهي الذي لا يُحد؛ وما **الفتنة التقانية** التي نراها من حولنا إلا شاهد على هذا التأليه للتقنية!

مِن ثَمَّ، تكون الآفة الخُلقية التي تتسبّب فيها سيطرة التقنية في مجال العلم الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي بالذات **الإخلال بمبدإ العمل**، وهو المبدأ الذي يوجب ــ كما تقدّم ــ الجمع بين مقتضى التحكم ومقتضى الحكمة.

(3) مقابلاتها الإنجليزية هي على التوالي: "technoeconomy"، "technocommunication"، "technoscience"

1 . 2 . 3. سيطرة الشبكة في حقل الاتصال والإخلال بمبدإ التواصل: مذ كان الإنسان وهو يركب وسائل الاتصال ليبلغ غرضه في الاجتماع؛ فابتدأ باستعمال الوسائل الطبيعية التي وجدها بين يديه، ثم تعاطى لصناعة وسائل من عنده قرنا بعد قرن، حتى انتهى إلى اختراع ما يعرف بـ«شبكات الاتصال»، وتَمثَّل نموذجها الأول في شبكة الإبراق الكهربائي؛ ولا يهمنا هنا حدث الشبكة بقدر ما تهمنا الكيفية التي تعامل بها نمط التعقيل الخاص بالعولمة مع هذا الحدث لكي يصنع مجالا علاقيا واحدا للبشرية جمعاء، ذلك أن هذه الكيفية تقوم في الانتقال من العمل بالشبكة الاتصالية الخاصة إلى العمل بالشبكة الاتصالية العامة؛ فبعد أن كانت شبكات الحاسوب تقتصر على مؤسسات وإدارات مخصوصة ومتفرقة، تَمَّ وصْلُ هذه الشبكات بعضها ببعض بواسطة الخيوط الهاتفية، واستمر التوسع في هذا الوصل عبر العالم كله بالاستعانة بالأقمار الاصطناعية؛ ونتج عن هذا الوصل المتزايد شبكة جامعة واحدة يوشك المشتركون فيها أن يبلغ عددهم المليار تُعرف باسم «الشبكة الدولية» أو «الانترنيت»؛ وكان لا بد لهذا التحول في الاتصال من أن ينعكس أثره على صناعة الحاسوب نفسها، فتحصل فيها، بفضل البحوث المتواصلة التي تُشرف وتُنفق عليها الشركات المتنافسة، تطورات مذهلة على مستوى العتاد والبرمجة، لم يلبث معها الاتصال والحاسوب أن أخذا في الاندماج بينهما على مستوى أنظمتهما؛ وقد مكَّن هذا الاندماج من جمع وخزن المعلومات المختلفة بفعالية بالغة، ثم نقلِها وتناقلها بين المستهلكين في كل مكان بسرعة متناهية وبأقدار غير محدودة، حتى بدا هؤلاء وكأنهم يؤلفون عشيرة واحدة تستهلك معلومات واحدة.

غير أننا إذا أمعنا النظر في طبيعة العلاقات الكونية التي ينشئها هذا الوضع الشبكي الكلي للاتصال، تبيَّن لنا أن العلاقات بين روّاد الشبكة الدولية ـ أو قل الشبكيِّين ـ ليست بالتداخل المنظور ولا بالتقارب المظنون، ولا هي بالأولى من جنس العلاقات التي تجمع بين «أهل القرية الواحدة» كما قيل؛ وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما، أن الذي تنقله الشبكة ليس إلا مضمونات يتلقاها المتلقي أو

يُلقي بها الملقي في شكل **إشارات ضوئية** متوالية نسميها «معلومات»، بحيث لا يحصل التفاعل بين هذين المصْدرين الآدميَّين ـ المُلقي والمتلقي ـ بقدر ما يحصل مع الآلات التي تنقلها.

والثاني، أن هذه المعلومات تسبح في بحر من **الإعلانات**، حتى اقترن اسم «الإعلام» باسم «الإعلان»، وأضحت المعلومة عبارة عن «معلومة مُعلَنة».

وهاتان الصفتان للمعلومة: «الشكل الإشاري» و«السياق الإعلاني» تمنعان من قيام تواصل حقيقي بين ذوات «الشبَكيِّين» على منوال التواصل بين ذوات المواطنين؛ فالإشارة الضوئية هي صورة رمزية لا حياة فيها؛ وظاهر أنه لا تواصلَ حقيقي بغير حياة؛ ثم إن الإعلان الإعلامي هو صورة تجارية لا تجرُّد فيها[4]؛ وظاهر أنه لا تواصلَ حقيقي بغير تجرُّد.

وهكذا، فلا مكان في العلاقات الكونية الناتجة عن التعقيل الاتصالي العولمي لِما يمكن أن نسميه بـ«**المعروفات**»[5] في مقابل «المعلومات»، لأن الأصل في الشيء المعروف، على خلاف الشيء المعلوم، هو أن يتم إدراكه بنفسه، لا بصورته، ولا بالأولى برمزه؛ فإذن أهل العولمة في علاقاتهم الاتصالية يشتغلون بتناقل المعلومات ولا يبالون بتجاوب الذوات؛ فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما يشبه تقديس الكلام الإلهي؛ وما **الفتنة المعلوماتية** التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للاتصال!

من هنا، تكون الآفة الخُلقية التي تتسبّب فيها سيطرة الشبكة في مجال الاتصال الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي بالذات **الإخلال بمبدإ التواصل**، وهو المبدأ الذي يوجب ـ كما سبق ـ الجمع بين مقتضى تناقل المعلومات ومقتضى تجاوب الذوات.

يتحصّل من بيان السيطرات الثلاث التي يقوم عليها نظام العولمة في ممارسة تعقيله الأداتي والتي تورّث لأهله ودُعاته فِتَنا ثلاثا أن هذه السيطرات

---

(4) المقصود بـ«التجرد» هنا هو التجرُّد عن الأغراض الذاتية.

(5) مفردها «المعروفة» في مقابل «المعلومة».

تعرِّض هذا النظام **لأزمة أخلاقية مُثلَّثة**؛ وتتمثل هذه الأزمة **أولا** في كون سيطرته الاقتصادية تحصره في نطاق المنفعة المادية، ولا تَخرج به إلى رحاب فضاء المصلحة المعنوية؛ **وثانيا** في كون سيطرته التقنية تحصره في نطاق الفعل الإجرائي، ولا تَخرج به إلى رحاب فضاء العمل المقصدي؛ **وثالثا** في كون سيطرته الاتصالية تحصره في نطاق المعلومات البعيدة، ولا تَخرج بها إلى رحاب فضاء المعروفات القريبة؛ فإذن السؤال الذي يواجهنا الآن هو كيف يمكن الخروج من هذه الأزمة الأخلاقية المُثَلَّثة؟ وهل في طاقة العولمة أن تدلنا على طريقٍ للخروج منها؟

2 . درء الآفات الخُلُقية للعولمة

الملاحظ هو أن هذه الأزمة الأخلاقية تلاها بالفعل وعي أخلاقي خاص؛ وتجلَّى هذا الوعي في مظاهر شتى، منها تقوية تدريس مواد الأخلاق وإحداث كراسي لها في المعاهد والجامعات وعقدُ المؤتمرات والمناظرات حول الإشكاليات الأخلاقية المستجدة؛ ومنها أيضا إنشاء لِجَن الحكماء ووضع دساتير ومواثيق أخلاقية وتأسيس حركات إصلاحية ومنظمات إنسانية؛ ومنها كذلك فتح أبواب في علم الأخلاق غير مسبوقة ووضع نظريات فيه غير معهودة، فجرى الخوض في «أخلاقيات الحياة» و«أخلاقيات البيئة» و«أخلاقيات الإعلام» و«أخلاقيات الإدارة» و«أخلاقيات الشغل» و«أخلاقيات الأعمال والمقاولة»؛ كما اتسعت الدعوة إلى ضرورة أن يتحمل الإنسان المسؤولية إزاء كل مجالات الحياة، وأن يسارع إلى تحصين نفسه بالأخلاق اللازمة لمواجهة التلوث في الطبيعة والتسيبِ في التقنية والتفكك في المجتمع والفساد في السياسة والتضليل في الخبَر.

ومع هذا كله، مازال العالم يتردَّى في أخلاقه ومازال الإنسان في كل مكان يشتكي من سوء حاله؛ ومردُّ ذلك إلى كون النظام الاقتصادي التقني الاتصالي الجديد، لصلابة بنيانه وقوة تعقيله، استطاع أن يستوعب هذه المطالب والحاجات الأخلاقية ويسخرها لخدمة مصالحه ولاستمرار قانونه الأبدي الذي هو كسب المال بلا قدْر؛ فأصبحت المقاولة هي الغاية بَدَل أن

تكون الوسيلة، وأصبحت الأخلاق وسيلةً في يدها تتوصل بها إلى أغراضها على بصيرة من أمرها؛ يترتب على هذا أن الخروج من هذا التردي لا يمكن أن يأتي على يد من كانوا سببا فيه، أهلَ اقتصاديات كانوا أو أهل معلوميات أو أهل تقنيات؛ فأين إذن نلتمس الأخلاق التي تقدر على مواجهة آفات هذا النظام الكاسح وتقويم اعوجاجاته لفائدة البشرية؟

2.1. أحقية الإسلام بدرء هذه الآفات

الجواب أنه لا بد لهذه الأخلاق من أن تستوفي على الأقل شروطا ثلاثة:

أ. أن تكون مستمدة من خارج هذا النظام، وإلا اقتدر على احتوائها وتحويلها لخدمة مشاريعه كما أسلفنا ذكره.

ب. أن يكون مصدرها أقوى من مصدر هذا النظام، حتى يحصل الانقياد لها، فتتمكن من التأثير فيه وتوجيهه إلى خدمة الصالح العام.

ج. أن تكون أخلاقا كونية، لا محلية، حتى توافق مقتضى هذا النظام الذي هو إيجاد مجتمع كوني واحد.

ولا نحتاج إلى كبير تأمل لكي نتبيّن أنه لا سلطة يمكن أن تستوفي هذه الشروط إلا **سلطة الدين**؛ فالدين المُنزل هو وحده الذي لم يفرزه هذا النظام، بل هو الذي أفرز بعض قيم هذا النظام على ما دخل عليها من شبهات؛ ثم إنه هو وحده الذي شرَّعه مَن يتنزَّه عن مشابهته شيء؛ وأخيرا هو وحده الذي جاء للناس كافة ودعا إلى وحدة الأقوام وجعل لكثير منهم ثقافة واحدة.

وحينئذ، ليس عجبا أن تقع الهرولة إلى الدين حيث كان يُظن أن الممارسة التعقيلية للعولمة قد استأصلته كما في الدول الغنية؛ فقد تيقَّن المهرولون من أنه لا عاصم اليوم من طوفان العولمة إلا سفينة الوحي الإلهي؛ وعندئذ، يحق لنا أن نسأل هل ينبغي أن يَرجع كل قوم إلى ما وجدوا عليه آباءهم من دين، فيقتبسون منه أخلاقا يدفعون بها شرور العولمة أمْ، على العكس من ذلك، ينبغي أن يجتمع سادة وعلماء الأقوام كلها، فينظروا في أديانهم ويستنبطوا منها ما يتفق عليه جميعهم، ويكون هذا المتفق عليه هو

الأخلاق التي يتصدَّون بها لأضرار العولمة كما دعا إلى ذلك بعضهم فيما بات يسمى بـ«حوار الأديان»[6]؟

الواقع أنه لا تعدُّدُ الأخلاقِ يقدر على أن يقهر العولمة، ولا قدرٌ مشترك من الأخلاق يقدر على ذلك؛ فالأول ـ أي تعدُّدُ الأخلاق ـ لا يقهرها، لأن الكل لا يضاهيه إلا الكل، والعولمة كلٌّ مجتمِعٌ، والأخلاق المتعددة أجزاء متفرقة، ولا قدرة للمتفرق على المجتمِع؛ والثاني ـ أي قدرٌ مشترك من الأخلاق ـ على فرض أنه من الممكن حصوله لا يقهرها هو أيضا، لأنه لا يزيد عن كونه **أدنى قدر** من الأخلاق، والقدر الأدنى لا حول له مع العولمة؛ والحق أنه لا يكفي في تقويمها إلا القدر الأعلى من الأخلاق، ولا يكون ذلك إلا باللجوء إلى دين واحد مأخوذٍ به في كليته، فإذن أيُّ دين هذا الذي يقدر على العولمة ولا تقدر عليه؟

الجواب هو أن الدين الذي يقدر على قهر العولمة وعلى ضبط مسلكها التعقيلي إنما هو **دين الإسلام**؛ والدليل على هذه الدعوى نسميه بـ«دليل الزمن الأخلاقي»؛ وبسْطُه كما يلي:

معلوم أن بداية التاريخ البشري اقترنت ببداية نزول الشرائع الإلهية؛ ومعلوم أيضا أن هذه الشرائع هي المناهج التي أُمِر البشر باتباعها في ضبط سلوكهم الاجتماعي وتحقيق وجودهم الحضاري؛ وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن نرتِّب أطوار هذا التاريخ بحسب هذه الشرائع، فنُنْزلها منزلة **أزمنة أخلاقية** تختلف باختلاف الشرائع، فيكون الزمن الأخلاقي هو الطور الذي يبتدئ عند ظهور الدين وينتهي عند ظهور دين غيره متى وُجِد؛ فمثلا الزمن الأخلاقي المسيحي يبتدئ بانتهاء الزمن الأخلاقي اليهودي وينتهي بابتداء الزمن الأخلاقي الإسلامي؛ تترتب على هذا النتائج الثلاث التالية:

أولاها، أن الأزمنة الأخلاقية ليست درجة واحدة، وإنما درجات بعضها فوق بعض يكون فيها الزمن الأخلاقي اللاحق أعلى رتبة من الزمن الأخلاقي

---

(6) انظر:

KUNG, Hans : **Projet d'éthique planétaire, La paix mondiale par la paix entre les religions**.

السابق، إذ يطويه ويزيد عليه؛ فمثلا الزمن الأخلاقي المسيحي يعلو على الزمن الأخلاقي اليهودي والزمن الأخلاقي الإسلامي يعلو على الزمن الأخلاقي المسيحي، وهو أعلاها جميعا، لأنه الدين الخاتم؛ ومعنى هذا أن التخلق الإنساني يتجه إلى تحقيق الكمال الإنساني وأن التقلب في الأطوار يتقدم بهذا التخلق إلى هذه الغاية، وهي لا تتحقق إلا في الزمن الأخلاقي الإسلامي وحده.

والثانية، أن كل فعالية إنسانية حصلت في طور تاريخي ما ينبغي أن تُنسَب إلى الزمن الأخلاقي الذي يمثله هذا الطور، سواء وافقت شريعته أو خالفتها، بمعنى **أن أهل كل زمن أخلاقي يكونون مسؤولين عما يحدث في زمانهم حتى ولو أتى به من أبى أن يتخلق بأخلاقه**؛ فيكون المسيحي مثلا مسؤولا عما صنعته في زمانه يد اليهودي[7]؛ ولا ينفع أن يقال بأن المسؤولية لا تقع إلا على الفاعل، ذلك لأن الفاعل التاريخي على ضربين: أحدهما، **الفاعل المباشر** ـ أو القريب ـ وهو الذي قام عيْنا بالفعل؛ والثاني **الفاعل غير المباشر** ـ أو البعيد ـ وهو الذي تسبَّب **تقديرا** في الفعل بتمهيد الظروف لحصوله ولو لم يقصد إلى ذلك كأن يكون الواحد منا مسؤولا، لا عن نفسه ولا عن جيله فحسب، بل أيضا عن غيره والأجيال التي تأتي من بعده؛ والمسؤولية التي يتحملها أهل الزمان الأخلاقي عن أفعال غير منضبطة بشريعته انضباطا مباشرا هي من صنف المسؤولية البعيدة.

والثالثة، أن العولمة فعل حضاري يحصُل في الطور التاريخي الذي نتقلب فيه الآن والذي هو بالذات الزمن الأخلاقي الخاص بالدين الإسلامي؛ فإذن يتعين أن ننسبها إلى هذا الزمن دون غيره؛ وعليه، يجوز أن نقول **إن العولمة حقيقة إسلامية** وإن لم تكن من صنع أيادي المسلمين أنفسهم وكانت من صنع أيادي غيرهم؛ ولما كانت العولمة إنما هي الحداثة وقد وَسِعت العالم كله، لزم أن تكون **الحداثة هي نفسها حقيقة إسلامية**.

---

(7) تدبّر الآية الكريمة: «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم» (134، سورة **البقرة**)، أي ما كسبت في زمانها الأخلاقي وكسبتم في زمانكم الأخلاقي.

لا يخفى علينا ما قد تثيره هذه الدعوى: «العولمة حقيقة إسلامية» وأيضا الدعوى اللازمة عنها: «الحداثة حقيقة إسلامية» من استغراب، بل من استهجان؛ الواقع أن هذا الاستغراب ـ أو الاستهجان ـ يرجع إلى الخلط بين الزمن التاريخي والزمن الأخلاقي؛ إذ الزمن التاريخي هو زمن الأحداث، والأحداث لا تتكرّر ولا تنقلب، والمسؤولية فيها تقع على من أتوها وحدهم؛ في حين أن الزمن الأخلاقي هو زمن القيم، والقِيَمُ تتجدَّد وتتقلَّب مع كل دين، والمسؤولية فيها تقع على كل المعتنقين لهذا الدين.

يلزم من هذا أن كل مسلم معاصر مسؤولٌ عن العولمة ولو لم يكن صانعَها التاريخي، لأن الزمن الأخلاقي زمنُه هو دون سواه، لأنه زمن القيم التي تجددت تجدُّدَها الآخِر مع دينه؛ وتفريغ ذمته من هذه المسؤولية يوجب عليه أن يبادر إلى تعقُّب مظاهر العولمة وتفحُّص إمكانات التخلق التي تحملها؛ فإن كانت هذه الإمكانات تزيد في التخلق، أخذ بها وحثَّ عليها؛ وإن كانت تَنقُص من هذا التخلق، استنهض همته في دفعها والتحذير منها وتغييرها؛ وإن كانت لا تزيد في التخلق ولا تنقص منه، خُيّر فيها، إن شاء أخذ بها وإن شاء دفعها.

بعد أن ظهر أن الإسلام هو الدين الذي يملك المشروعية والمقدرة على درء آفات العولمة الخُلقية، فلنوضح الآن كيف يمكنه أن يدرأ هذه الآفات التي تدخل على مظاهرها الهيمنية الثلاثة: «المظهر الاقتصادي» و«المظهر التقني» و«المظهر الشبكي».

2.2. المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة

لا بد من تصحيح مفهوم «العالم» المتداول عند أرباب العولمة؛ فليس العالم، كما يتصورون، مجالا واحدا من العلاقات مع إطلاق مدلول «العلاقة»، وإنما هو مجال واحد للعلاقات مع تقييدها بالأخلاق، أي أن العالم هو **مجال علاقي أخلاقي**؛ وتوضيح ذلك أنه لما كانت أفعال الإنسان، ـ كما مر في المقدمة، ـ أفعالا خلقية صريحة، كان لا بد أن تتجه هذه الأفعال إلى الآخَر باعتباره إنسانا، أي كائنا أخلاقيا، بمعنى أن التعامل الذي يحصل في

دائرة أفراد البشرية جمعاء هو **تعامل أخلاقي**؛ ثم لما كانت هذه الدائرة الواسعة هي التي يُطلق عليها اسم «العالم»، وليس على ما دونه كالمجتمع أو القبيلة، صار العالم هو المجال الأصلي الذي يدور فيه الفعل الخلقي، بحيث تكون لكل فرد فيه واجبات أخلاقية نحو غيره كما تكون لهذا الغير واجبات أخلاقية نحوه؛ فإذن **الطبيعة الأخلاقية للأفعال الإنسانية تجعل صاحبها مسؤولا في الأصل إزاء العالم كله، وليس إزاء بعضه فحسب، مجتمعا كان أو جماعة أو أسرة**.

وبعد هذا التصحيح، يصير مدلول «**العولمة**» هو أنها **السعي إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية** أو قل **مجال علاقي أخلاقي واحد**؛ ولما كان الزمن الذي يحصُل فيه هذا التعقيل للعالم هو بالذات الزمن الأخلاقي الخاص بالإسلام، فقد صار واجب هذا الدين الخاتم أن يرتقي بالتعقيل المادي المضيّق الذي أخذ به أرباب العولمة إلى تعقيل موسَّع يعيد الاعتبار للأخلاقية في العلاقات التي تقيمها العولمة بين أفراد البشرية، عاملة على توحيد نمطهم في الحياة.

والآن لنمضِ إلى بيان كيف ينهض الإسلام بدفع الآفة الخُلقية الأولى التي دخلت على هذه العلاقات الكونية، وهي آفة الإخلال بمبدإ التزكية التي اقترنت بسيطرة الاقتصاد في مجال التنمية؛ أو، بعبارة أخرى، لنوضح كيف أن هذا الدين، بفضل تعقيله الموسَّع، **يرتقي بالاقتصاد** من رتبة توفير المنافع المادية ـ أي رتبة التنمية ـ إلى رتبة تحقيق المصالح الخلقية ـ أي رتبة التزكية؟

2.2.1. مبدأ ابتغاء الفضل: يحصل الارتقاء من رتبة التنمية إلى رتبة التزكية بفضل مبدإ تعاملي أساسي يقرُّه التعقيل الإسلامي، وهو «مبدأ ابتغاء الفضل»؛ ويمكن أن نصوغ مقتضاه الإجمالي كما يلي:

- **إن التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية مع دوام اتصاله بالأفق الروحي**.

وتفصيل ذلك في أصلين اثنين:

أ. **تكامل الاقتصاد مع المقومات الأخرى**: إن «ابتغاء الفضل» في الإسلام غير مطلق «التجارة» في اقتصاد السوق، إذ «التجارة» في هذا الاقتصاد

عبارة عن أفعال البيع والشراء مجردةً من **الاعتبار الخلقي**، في حين أن أفعال البيع والشراء في «ابتغاء الفضل» تكون مقرونة بهذا الاعتبار الخلقي؛ وبيان ذلك أن لمفهوم «الفضل» وجهين خُلقيين أساسيين لا نظير لهما في مفهوم «السلعة» أو «البضاعة»؛ **أحدهما** اشتقاقه من نفس الأصل الذي اشتُق منه لفظ «**الفضيلة**»؛ **والثاني** دلالته على معنى «**الخير**»؛ فالفضل ليس عموم الخير، ولا هو الخير المادي الصرف، وإنما هو **الخير الذي تتحقق به الفضيلة، ماديا كان أو معنويا**؛ تتفرع على هذا المدلول الأخير حقيقة أساسية، وهي أن السلعة، في سياق ابتغاء الفضل، تكتسي قيمة خُلقية، فضلا عن قيمتها التجارية؛ إذ تُعدُّ خيرا يُنتفع به خُلقيا ومعنويا، فضلا عن الانتفاع به ماليا وماديا، بحيث تستوجب إخضاع قوانين السوق المتغيرة لقواعد السلوك الثابتة؛ ومتى أضحت السلعة خيرا صريحا، أمكن **ائتلافها** مع أنواع الخير الأخرى التي لا تكون سلعا، إذ **الخير لا يعارض الخير**؛ وحينئذ، يتغير مدلول «التنمية الاقتصادية»، إذ تصير هذه التنمية عبارة عن تزكية مزدوجة: «تزكية للمال» و«تزكية للحال»؛ وكل تنمية اقتصادية هذا وصفها يكون من شأنها أن تجتمع إلى غيرها من ضروب التنمية الأخرى وتتكامل معها في الارتقاء بالإنسان وخَلْق بيئة عالمية سليمة.

ب. **الاتصال بالأفق الروحي**: لا يختلف «ابتغاء الفضل» في الإسلام عن «تجارة السلع» في اقتصاد السوق من جهة أنه لا ينفك عن المدلول الأخلاقي فحسب، بل كذلك من جهة أن الفضل في الإسلام **يضاف إلى المتفضّل الأسمى**، جلَّ وعلا، ويَقترن باسمه[8]؛ وفي هذه الإضافة والاقتران غور بعيد نقف منه على لطيفتين اثنتين:

---

(8) كما في الآيات الكريمة التالية: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم»، 198، سورة **البقرة**؛ «وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله»، 20، سورة **الزمل**؛ «وترى الفلك مواخر فيه، ولتبتغوا من فضله، ولعلكم تشكرون»، 14، سورة **النحل**؛ «الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك بأمره ولتبتغوا من فضله»، 12، سورة **الجاثية**؛ «ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله»، 73، سورة **القصص**؛ «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون»، 10، سورة **الجمعة**.

إحداهما، أنه لا شيء يَشعر فيه الإنسان **بالمِلْكية** شعورَه بها وهو يقتني بضاعة، نظرا لاشتغال جميع جوارحه ومداركه بها؛ ومعلوم أنه ليس في الآفات شر على الإنسان من الآفات التي يستتبعها الشعور بالملكية، ابتداء من ادعاء الاختصاص بالشيء وانتهاء بادعاء الربوبية؛ لذلك، تكون إضافة ما يقتنيه الإنسان إلى الله تنبيها له على أن الله هو المالك الحقيقي، وعلى أن امتلاكه هو له ليس استحقاقا له، حتى لا ينجر إلى البغي والطغيان، وإنما تكرُّما منه سبحانه عليه، حتى يتصرف فيه بما يُقرِّبه إلى حضرته.

واللطيفة الثانية، أنه لا شيء يبدو أوغل في المادية إيغال السلعة فيها، نظرا لدوران المال عليها وقربها من لمس الإنسان، والمالُ والملموسُ قمة المحسوس؛ ومعلوم أنه ليس في الأشياء أبعد عن الأفق الروحي من المادة المحسوسة؛ لذا، تكون إضافةُ ما يقتنيه الإنسان من سِلع إلى الله تنبيها على أن المعنى الروحي يداخله مع احتفاظه بصفته الماديّة كما يداخل ما ليس بسلعة، وتنبيها أيضا على أن الإنسان مطالَب بأن يتبين هذا المعنى ويقف عليه، حتى يتقرب به إلى المتفضّل به عليه سبحانه؛ وفي هذه الحال، تغدو التجارة، لا تبادلَ سِلع تستنفذ قيمتَها في الاستهلاك المادي كما هو الشأن في اقتصاد السوق، وإنما تبادل أفضال تعرج بالمستهلكين إلى الأفق الروحي.

وهكذا، يتبين أن مبدأ ابتغاء الفضل من مبادئ التعقيل الإسلامي في شقيه: «تكامل مُقوّمات التنمية» و«الاتصال بالأفق الروحي»، يجعل القيم الأخلاقية والروحية في صلب عملية التنمية الاقتصادية، بحيث لا تكون هذه التنمية نافعة ولا مشروعة، أي لا تكون تزكية بحق، إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخلقي والروحي؛ ومتى خالفته، وجب مراجعة النظر فيها، بل تَرْكُها إلى تنمية أخرى، لأنها ليست مقصدا في ذاتها، وإنما وسيلة إلى مزيد التخلق.

لنأت الآن إلى توضيح كيف ينهض الإسلام بدرء الآفة الثانية التي تسبَّب فيها التعقيل المضيَّق الخاص بالعولمة، وهي آفة الإخلال بمبدإ العمل التي اقترنت بسيطرة التقنية في مجال العلم؛ أي لنبيّن كيف أن هذا الدين الخاتم، بفضل تعقيله الموسَّع، **يرتقي بالعلم** من رتبة «الإجراءات» التي هي مجرَّد أفعال تقنية إلى رتبة «الأعمال» التي هي عبارة عن أفعال أخلاقية.

2.2.2. **مبدأ الاعتبار**: يتم الارتقاء من رتبة الإجراء إلى رتبة العمل بفضل مبدإ معرفي أساسي ينبني عليه التعقيل الإسلامي، وهو «مبدأ الاعتبار»[9]؛ ويمكن أن نصوغ مقتضاه الإجمالي كما يلي:

- **إن العلم النافع لا يكون إلا بالنظر في حِكمة الشيء قبل سببه وفي مآله قبل حاله.**

وتفصيل ذلك في أصلين اثنين:

أ. **النظر في الحكمة**: «النظر الاعتباري» غير «النظر الإجرائي»، إذ النظر الإجرائي نظر في العلل السببية، بينما الاعتبار نظرٌ في العلل الحِكمية؛ وهناك فرْق بين سبب الشيء وحكمته، فالسبب هو الفعل الذي يُحدث أثرا يسمى «مسبَّبا»، بينما الحكمة هي المقصد الذي يراد تحقيقه بواسطة هذا الفعل، وهو بالأساس «قيمة خُلقية»؛ والأصل في السبب أن يَبقى تأثيره على وجه واحد، بينما الأصل في الحكمة أن تناسب المقام، لأنها الوجه الذي يتقرر به العمل بالشيء؛ فالمعتبِر هو من لا يقتصر في العمل على إدراك الأسباب، بل يجاوزها إلى إدراك الحِكم التي تقارنها ويمليها المقام، حتى إذا اهتدى إليها جَعل الأسباب تابعة لها؛ فإن وافق سببُ الشيء حكمتَه عمل به، وإن خالفها ترك العمل به.

وهكذا، يتضح أن المعرفة في سياق النظر الاعتباري تُقيِّد تَعقُّل أسباب الأشياء بتَعقُّل القيم الخلقية التي تنطوي عليها هذه الأشياء؛ ومن ثَمَّ، تَخرج هذه المعرفة عن أن تكون مجرّد جملة إمكانات تقنية قد تنفع أو تضر كما هو الشأن في النظر الإجرائي لكي تصبح إمكانات عملية تنفع ولا تضر.

ب. **النظر في المآل**: معلوم أن لكل فعل حالا ومآلا، مع العلم بأن الحال هو حاضر الفعل والمآل هو ما ينتهي إليه من آثار إن آجلا أو عاجلا؛ بَيْد أن من الأفعال ما قد تكون فيه هذه الآثار قريبة ويمكن توقُّعها وضبطها، ومنها ما قد تكون فيه بعيدة لا يُمكن مراقبتها ولا حتى تصوُّرها؛ والغالب على

---

(9) تَدبر الآية الكريمة: «فاعتبروا يا أولى الأبصار»، 2، سورة الحشر.

الإنسان الإجرائي أنه يقتصر على النظر في الحال دون المآل، بل قد يُقْدم على الفعل وهو على تمام الوعي بأنه يجهل مآله؛ بينما القاعدة في **الاعتبار** هي الوقوف في الأفعال على مآلاتها؛ فإن كان مآل الفعل حسنا، قام به المعتبر ولو بدا ضارا في الحال، وإن كان قبيحا صرفه حتى ولو بدا نافعا في الحال.

وعلى هذا، فإن المعيار الذي تأخذ به المعرفة في سياق النظر الاعتباري هو المآل، فتكون مقبولة إذا ظهر أن مآلها يعود بمزيد التخلق ومردودة إذا ظهر أنه يعود بنقصانه، على خلاف النظر الإجرائي الذي لا يرى فيها إلا جملة إمكانات تقنية ينبغي الانتقال بها إلى حيز التطبيق، مقررا أن التطبيق هو وحده الكفيل بأن يدلنا على المآل.

ومتى اتخذت المعرفة هذا الطريق الذي يُقدّم الحكمة على السبب ويقدّم المآل على الحال، اقتضت حدودا وضوابط لا نظفر بها في مجال الإجراءات التقنية؛ ويأتي على رأس هذه الحدود والضوابط **أن لا نندفع في تطبيقات العلوم إلا بالقدر الذي يعود بالنفع على الناس**، على خلاف ما نراه في حاضر الإجراءات التقنية، حتى أضحى راسخا في العقول أن الخير كلّه في العلم والتقنية.

وبهذا، يتبين أن مبدأ الاعتبار الإسلامي يقضي **بأن نجعل حدا للهرولة الشديدة إلى التطبيقات التقنية للعلم**، بل **يقضي بأن نراجع مدلول البحث العلمي نفسِه**، فنُبقيه خادما للحاجات الموجودة، لا خالقا لها حيث لا توجد، وخاضعا لقانون المقاصد والمآلات، لا لمنطق الأسباب والأحوال وحده.

وأخيرا، لنشتغل بتوضيح كيف ينهض الإسلام بدفع الآفة الخلقية الثالثة التي تسبَّب فيها التعقيل المضيَّق الخاص بالعولمة، وهي آفة الإخلال بمبدإ التواصل التي اقترنت بسيطرة الشبكة في مجال الاتصال؛ أي لنبيّن كيف أن هذا الدين الخاتم، بفضل تعقيله الموسَّع، **يرتقي بالاتصال** من رتبة «المعلومات» التي هي مجرد منتوجات شبكية إلى رتبة «المعروفات» التي هي عبارة عن ثمار أخلاقية؟

3.2.2. مبدأ التعارف: يحصل الارتقاء من رتبة المعلومات إلى رتبة المعروفات بفضل بمبدإ تواصلي جوهري ينبني عليه التعقيل الإسلامي، وهو

«مبدأ التعارف»[10]؛ وقد نصوغ مقتضاه الإجمالي كالتالي:

- **أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام طيب بين متكلمين بعضهم أكرم من بعض.**

وتفصيل ذلك في أصلين اثنين:

أ. **أنه لا تعارف بغير معروف**: ذلك أن «التعارف» غير «الاتصال المعلوماتي»؛ فالاتصال تواصل خبري، لا اعتبار فيه للقيمة الخلقية، في حين أن التعارف تواصل خبري لا ينفك عن القيمة الخلقية المحمودة؛ ومعلوم أن الشيء ذا القيمة الخلقية المحمودة هو الذي جرى الاصطلاح عليه باسم «المعروف»، أي «الخيْر» الذي تعارف عليه الناس جميعا؛ ويقال: «قول معروف»، أي قول فيه خير[11]؛ فالتعارف يكون منبنيا أصلا على معرفة هي عبارة عن إدراك لمعروف معين؛ لذا، سميت هذه المعرفة «عرفانا» وسمي نقيضها «نكرانا»، في حين أن المعرفة في الاتصال (المعلوماتي)، تسمى «علما» ويسمى نقيضها «جهلا»؛ وشتان بين العلم والعرفان (= العلم بالمعروف) وبالتالي شتان بين الجهل والنكران (= الجهل بالمعروف).

وهكذا، يلزم في سياق التعارف أن يكون في الخبر المنقول بوجه من الوجوه معروفا ـ أي خيْرا ـ كما يلزم أن يجد فيه المتلقي نفعا يَصلح به خُلقُه، بحيث يصير تناقل الأخبار بين الملقي والمتلقي عبارة عن تناقل لخيرات وطيبات؛ ومن ثم، تخرج الأخبار عن كونها مجرد معلومات قد تضر أو تنفع إلى مقام **الكلمات الطيبات**، أو، باصطلاحنا، «المعروفات»؛ وواضح أن الأخبار التي تصير كذلك تستلزم قيودا وآدابا لا نجدها في المعلومات المجردة؛ ويأتي في مقدمة هذه القيود والآداب أن لا نجمع ولا نولّد ولا نختزن إلا ما يأتي بالخير لمتلقيه على عكس ما نراه في حالة المعلومات، حتى طارت في الناس عبارة «انفجار المعلومات».

---

(10) تدبّر الآية الكريمة: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير»، 13، سورة **الحجرات**؛ لا يغيب على فطنة القارئ أننا ننظر إلى التعارف هنا من جانب دلالته على «التواصل بواسطة الخطاب» خاصة.

(11) تدبر الآية الكريمة: «**قول معروف** ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى»، 263، سورة **البقرة**.

ومن هنا، يتبين أن مبدأ التعارف الإسلامي يقضي بأن نجعل حدا لهذا التسابق المحموم من أجل الظفر بأكبر قدر من المعلومات، وأن نُرجع المعلومة إلى وضعها الظرفي المحدود، حتى لا تنقلب على الإنسان، فتُلقي به في مَهلكة قد تكون شرا من مهلكة أسلحة الدمار الشامل؛ أليست تقتل الروح وسلاح الدمار لا يقتل إلا الجسم!

ب. **لا تعارف بغير اعتراف**: لما كان الخبر الوارد في التعارف هو بمنزلة معروف ينفع المتلقي، اقتضى أن يبادله المتلقي بمعروفٍ مِثله؛ وتكون هذه المبادلة بأن يبدي إقراره بالمعروف الذي جاءه، وإقرارَه بفضل صاحبه عليه ـ إذ أحاطه بما لم يكن في علمه وأمده بما لم يكن في مِلكه ـ ثم بأن يعمل على أن يرُدّ معروفَه بمعروف من عنده؛ وهذا يعني أن العلاقة التي سوف تقوم بين الملقي والمتلقي **علاقة أخلاقية** صريحة؛ وحينئذ، ينفتح لهما طريق المعاملة بالحسنى وتنشأ بينهما روابط الاحترام والانفتاح والتسامح والتعاون والتقارب والتوادد؛ وقد يتنافسان في ذلك، حتى يفضل أحدهما الآخر، لأنه تنافس في التخلق، والتخلق ليس له حد يقف عنده؛ فإذا زاد عند أحد المتنافسَين كان أكرمهما، وإذا نقص كان دون ذلك كرما.

ثم متى اعترف المتلقي بفضل الملقي عليه من جهة تزويده بما لم يكن يعرفه، فإنه يكون قد أقر في ذات الوقت بأن هذا الملقي **قد استقى خبره من مقام ليس كمقامه أو من سياق ليس كسياقه** ولو أنهما قد يشتركان في أمور غير قليلة، فضلا عن اشتراكهما في الأصل الإنساني الواحد، بحيث تكون فائدة الخبر على قدر هذا الاختلاف في المقام أو السياق؛ وإقرار المتلقي بهذا الاختلاف إنما هو في نهاية المطاف إقرار **بالتميز الثقافي أو بالخصوصية الحضارية للملقي**؛ وعلى قدر هذا التميز أو الخصوصية تكون حاجتهما إلى مزيد التواصل والتعاون، حتى يتعرف كل منهما على ما عند الآخر مما يتفرد به من دونه.

وهكذا، يظهر أن مبدأ التعارف الإسلامي يُقر بالتفاوت الأخلاقي بين المتعارفَين، لأنه ثمرة التنافس في حفظ العلاقة الأخلاقية التي تجمعهما، كما أنه يقر بالاختلاف الثقافي بين المتعارفَين، لأنه سبب في توسيع دائرة

معارفهما، بينما الاتصال المعلوماتي يلغي كليا عنصر الأخلاق في المعلومات ويعمل على محو الاختلاف الثقافي لصالح ثقافة الملقي وحده.

❖ خلاصة القول في هذا الفصل أن العولمة فعل حضاري متواصل يتجه إلى إقامة رابطة واحدة بين سكان المعمورة عبر تعقيل مخصوص يُخضع التنمية لسلطان الاقتصاد ويُخضع العلم لسلطان التقنية ويُخضع الاتصال لسلطان الشبكة، فكان أن وقعت في آفات خلقية ثلاث تختلف باختلاف هذه الوجوه من الإخضاع التي مارسها التعقيل العولمي، وهي:

أ. آفة الإخلال بمبدإ التزكية؛ وتقوم في تقديم المنفعة المادية على المصلحة المعنوية.

ب. آفة الإخلال بمبدإ العمل؛ وتقوم في تقديم الإجراء الآلي على العمل المقصدي.

ج. آفة الإخلال بمبدإ التواصل؛ وتقوم في تقديم المعلومة البعيدة على المعرفة القريبة.

ولا قدرة لنظام العولمة على دفع هذه الآفات بنفسه ومن داخله، لأنه لا يفرز إلا قيما أخلاقية من جنسه، في حين يحتاج هذا الدفع إلى قيم أخلاقية من غير جنسه؛ ولا وجود لها إلا في الدين الإلهي؛ وأحقُّ الأديان بهذه المهمة التقويمية وأقدرها عليها هو الدين الإسلامي، نظرا لثبوت توسُّع تعقيله ودخولِ العولمة في زمنه الأخلاقي.

فمبدأ ابتغاء الفضل من مبادئه يقضي بإعادة النظر في المفهومين الاقتصاديين: مفهوم «التنمية الاقتصادية» ومفهوم «المنفعة»؛ فليست كل تنمية اقتصاديةٍ ضروريةً، ولا كل منفعة ماديةٍ صالحةً؛ وتتمثل هذه الإعادة في تقرير تبعيةِ الاقتصاد لمقومات التنمية الأخرى وتبعيةِ المنفعة للأفق الروحي للإنسان؛ ومتى تقرَّرت هذه التبعية للمقومات الأخرى وللأفق الروحي، صار بالإمكان الارتقاء من نطاق التنمية الضيق إلى رِحاب التزكية الواسعة.

أما مبدأ الاعتبار من هذه المبادئ، فيوجب إعادة النظر في المفهومين

العلميين: مفهوم «التطبيق التقني للعلم» ومفهوم «البحث العلمي»؛ فليس كل تطبيق نافعا ولا كل بحث مشروعا؛ وتتجلى هذه الإعادة في تقرير تبعية الأسباب في الأشياء للحِكم التي من ورائها وتبعيةِ أحوالها للمآلات التي تنتهي إليها؛ ومتى تقرّرت هذه التبعية للحِكم والمآلات، صار بالإمكان الارتقاء من نطاق الإجراء الآلي إلى رحاب العمل المقصدي.

وأما **مبدأ التعارف** من مبادئه، فيقضي بإعادة النظر في المفهومين الاتصاليين: مفهوم «الاستزادة غير المحدودة من المعلومات» ومفهوم «المعلومة المجردة»؛ فليست كل زيادة في المعلومات مطلوبةً، ولا كل معلومة محايدةً؛ وتتمثل هذه الإعادة في تقرير تبعية نقل الخبر لفعل المعروف وتقرير تبعية العلاقة بين المخبر والمتلقي لاعتراف أحدهما بالآخر؛ ومتى تقررت هذه التبعية للمعروف والاعتراف، صار بالإمكان الارتقاء من نطاق الاتصال المعلوماتي إلى رحاب التواصل الحقيقي.

وهكذا، تكون مسؤولية المسلمين في زمن الحداثة أعظم من أي وقت مضى، لأنهم يملكون من أسباب التعقيل الموسَّع القادرة على التصدي لانحرافات العولمة ما لا يملكه غيرهم، فضلا عن أن مسؤولية العولمة تقع عليهم أكثر مما تقع على هؤلاء ولو أنها ليست مما كسبت أيديهم، وذلك لظهورها في الزمن الأخلاقي الذي خُلِق لهم من دون سواهم؛ ولا خوف عليهم من زحْفها ولا من هولها متى سارعوا إلى النهوض بهذه المسؤولية؛ فهِمَّة الإنسان أكبر من أن تَقهرها قوة العولمة، وعُدَّةُ المسلم أقوى من أن تقهرها عظمة المسؤولية.

بعد أن أنهينا كلامنا في التطبيق الإسلامي لركن التعقيل من ركني مبدإ النقد من مبادئ روح الحداثة، موضحين كيف أن التعقيل الإسلامي يدفع المضار الناتجة عن التعقيل العولمي، نشتغل في الفصل الآتي بالتطبيق الإسلامي للركن الثاني من ركني مبدإ النقد هذا، وهو التفصيل، فنوضح كيف أن التفصيل الإسلامي يدفع المضار التي تنتج عن ممارسة التفصيل داخل الأسرة الغربية.

الفصل الثاني

نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجَّه

قصدنا في هذا الفصل الثاني أن نسلك طريق **التفصيل الموجَّه** في نقد الأسرة الحداثية الغربية؛ وقد تقدَّم أن هذا التفصيل الذي يُميِّز الحداثة الإسلامية لا يتأسَّس على بنيات الأشياء وماهياتها ـ شأن التفصيل الذي أخذت به الحداثة الغربية ـ وإنما يتأسَّس على وظائفها وغاياتها، بحيث إذا تغيرت هذه الوظائف والغايات، جاز أن تعود الأشياء المفصولة إلى سابق اتصالها، عملا بالمبدإ الإسلامي: «الأصل في الأشياء هو الاتصال، ولا يصار إلى انفصالها إلا بدليل».

ويقوم هذا النقد التفصيلي الموجَّه ـ أو قل الوظيفي ـ في توضيح كيف أن الأسرة الغربية، وهي وريثة التطبيق الغربي لروح الحداثة، خرجت عن **القواعد الأخلاقية** التي استنبطها هذا التطبيق من هذه الروح، وكيف أن مظاهر التفصيل المطلق ـ أو قل البنيوي ـ التي تجلَّى بها جعلت خروج هذه الأسرة عن هذه القواعد يتخذ شكل **انقلاب للقيم الحداثية** التي أريدَ في الأصل بناء هذه الأسرة عليها؛ وتمهيدا لهذا النقد التفصيلي، نضع تعريفا مجملا للأسرة يُبرز مهمتها الأخلاقية، وهو كالتالي:

- **الأسرة هي المحل الذي يتعلق فيها الإنسان بغيره تعلُّقَ نَسَب ويتخلّق فيها بحسب هذا التعلق.**

يلزم من هذا التعريف أن الأسرة تقوم على عنصرين أساسين، أحدهما **العلاقة النَّسَبية** باعتبارها تجمع بين طرفين على الأقل، وهي على ضروب

مختلفة، الأصل فيها العلاقة الزَّواجية[1]، وسواها متفرع منها كعلاقة الأبوة وعلاقة الأمومة وعلاقة البنوة وعلاقة الأخوة؛ والعنصر الثاني هو **الخُلُق** باعتباره يخلع على هذه العلاقة صفة الإنسانية، وهو على أشكال تختلف باختلاف أشكال هذه العلاقة؛ والأصل فيها الأخلاق الزَّواجية، وسواها متفرع منها كأخلاق الأبوة وأخلاق الأمومة وأخلاق البنوة وأخلاق الأخوة؛ **فالأسرة هي إذن منشأ العلاقة الأخلاقية بين الناس بحق، بحيث لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة**[2].

1 . الأسرة الحداثية والانفصال عن الأخلاق التقليدية

بيد أن الذي تميَّز به طور الحداثة الغربية منذ عصر الأنوار عن باقي الأطوار التي تقلَّبت فيها البشرية هو أنه قرَّر أن يقطع صلته بالأخلاق التي كانت الأسرة تزوّد بها أفرادها في الأطوار السابقة، على اعتبار أن مرجع هذه الأخلاق التقليدية كان هو الدين؛ فسعى أهله، وهم «الأنواريون»، بكل قوة إلى تحرير الأخلاق من سلطة المعتقدات الدينية، حتى لا تقوم على الخوف من عذاب جهنم، ولا على الطمع في نعيم الجنة، فضلا عن تحريرها من سلطة رجال الكنيسة[3].

1.1. مبادئ فصل الأخلاق عن الدين

تجلَّت مساعيهم لفصل الأخلاق عن الدين في اعتماد مبادئ ثلاثة، كل مبدإ منها يُكرّس انفصالا مطلقا مخصوصا، وهي كالآتي:

---

(1) يبدو أن التفريق بين «العلاقة الزوجية» و«العلاقة الزواجية» يصبح ضروريا في سياق الكلام عن الأسرة الغربية؛ إذ تكون الأولى أعم، تشمل كل اقتران، سواء أصَحِبه عقد أم لم يصحبه؛ والثانية أخص، لا تصدق إلا على الاقتران الذي تم على مقتضى الأحكام والقوانين المقررة في مدونات الأحوال الشخصية.

(2) لا يقال بأن هناك علاقات أخلاقية خارج الأسرة، مثل «علاقة الأستاذ بالتلميذ» و«علاقة الصديق بالصديق»، لأن الجواب هو أن هذه العلاقات تتخذ من العلاقات القائمة داخل الأسرة نماذج لها كأن تحتذي علاقةُ الأستاذ بالتلميذ حذو علاقة الوالد بولده وتحتذي علاقة الصديق بالصديق حذو علاقة الأخ بأخيه.

(3) من المفارقات أن الإصلاح الديني الذي قام به «البروتستانت» ساهم في هذا الانفصال عن المؤسسة الدينية.

1.1.1. مبدأ التوجه إلى الإنسان: يقضي هذا المبدأ الأول **بأن نترك التوجه في تصوراتنا وتصرفاتنا إلى الإله ونقتصر فيها على التوجه إلى الإنسان**؛ إذ يرى هؤلاء أن الإنسان قادر على أن يأخذ زمامه بيده ويحدد مصيره بنفسه، محققا طاقاته وإمكاناته، ومُلبّيا رغائبه ومصالحه، لا يحتاج في ذلك إلى الاستعانة بقوة غيبية أو التوكل على موجود متعال؛ وعليه، فهذا المبدأ الأول يدعو إلى **الانفصال عن الإله**.

2.1.1. مبدأ التوسل بالعقل: يقضي هذا المبدأ الثاني **بأن نترك التوسل في أفكارنا وسلوكاتنا بالوحي ونقتصر فيها على التوسل بالعقل**؛ ذلك أنهم يعدُّون العقل بمنزلة السلطان الداخلي الذي يملكه الإنسان لإصدار أحكامه على جميع الأشياء ولإتيان أفعاله على مقتضى هذه الأحكام؛ ولا سلطان خارجي يهديه إلى صواب هذه الأحكام، ولا إلى صلاح هذه الأفعال؛ وعليه، فهذا المبدأ الثاني يدعو إلى **الانفصال عن الوحي**.

3.1.1. مبدأ التعلق بالدنيا: يقضي هذا المبدأ الثالث **بأن نترك التعلق في أعمالنا ومعاملاتنا بالآخرة ونقتصر فيها على التعلق بالدنيا**؛ إذ يعتبرون الحياة الدنيا مستقَرَّ الإنسان ومآله، وفيها يكون صلاحه وفلاحه، وذلك بفضل ما ينجزه من تقدم متواصل ومتكامل؛ وليست أخبار الدار الآخرة ولا الخلاص الأبدي فيها، في ظنهم، إلا مجرد تهويمات وتضليلات ينبغي العمل على إخراج الناس منها بتنوير عقولهم وتحرير إراداتهم؛ وعليه، فهذا المبدأ الثالث يدعو إلى **الانفصال عن الآخرة**.

وعلى أساس هذه المبادئ الانفصالية الثلاثة: «مبدأ التوجه إلى الإنسان (وحدَه)» و«مبدأ التوسل بالعقل (وحده)» و«مبدأ التعلق بالدنيا (وحدها)»[4]،

---

(4) لقد درج الحداثيون ـ والجمهور معهم ـ على تسمية هذه المبادئ الثلاثة على التوالي كما يلي: «مبدأ الإنسانية» و«مبدأ العقلانية» و«مبدأ الدنيوية»؛ ويبدو أن هذا لا يصح، ذلك أن هذه المبادئ كما أوردناها تنطوي على «دلالة اختصاص»، (أو قل «دلالة إقصاء»)، أي أنها تنفي اتصاف غير المذكور بالصفة المنصوص عليها؛ وهذه الدلالة غير موجودة في ظاهر التسميات الأخيرة، أي «مبدأ الإنسانية» و«مبدأ العقلانية» و«مبدأ الدنيوية» ولو أن الحداثيين يضمرونها فيها؛ إذ الإنسانية لا تتنافي بالضرورة مع وجود الألوهية، بل قد تشترط هذا =

اشتغل أرباب الحداثة الغربية بإنشاء أخلاقهم اللادينية البديلة عن الأخلاق الدينية، وهي التي يتهمونها بكونها غير إنسانية وغير عقلانية وغير دنيوية، حتى نَفَوا الأخلاق عن الدين وأثبتوها للادين وحده[5]؛ فلنذكر الآن عناصر هذه الأخلاق اللادينية ونوضح كيف أن كل واحد من المبادئ الثلاثة المذكورة التي توسلوا بها في بناء الحداثة الأخلاقية يُنتج ضربا خاصا من الأخلاق التي يتعين العمل بها داخل الأسرة الحداثية.

1.2. الأقسام الثلاثة لأخلاق الأسرة الحداثية

قبل بسط الكلام في هذا الشأن، يجدر بنا أن نذكر على عجل مواطن الانفصال عن الدين في العلاقات داخل الأسرة الحداثية، وهي مواطن ثلاثة:

أحدها، اعتبار الزواج عقدا مدنيا[6]، وكان من قبل لا ينعقد إلا بإذن الكنيسة وتلقي سرها.

والثاني، إباحة الطلاق[7] بعد أن كانت الكنيسة تُحرِّمه وتعُدُّ الزواج صلة دائمة لا تنتهي إلا بموت أحد الزوجين.

والثالث، جعل علاقة الحب بين الزوجين أساسا قائما بذاته؛ وكانت هذه العلاقة الخاصة، في السابق، تتأسس على علاقة خارجية روحية، هي حب الإله.

بعد ذكر المواطن الأُسْرية[8] الثلاثة للانفصال عن الدين، نمضي إلى

= الوجود؛ والعقلانية لا تتنافي بالضرورة مع وجود الوحيانية، بل قد تشترطها؛ وأخيرا الدنيوية لا تتنافى بالضرورة مع وجود الأخروية، بل قد تشترط وجودها.

(5) انظر:

Jacqueline LALOUETTE : « Libérer la morale » dans **RAISON PRESENTE, La morale contre l'ordre morale**, 1998, pp. 73-74.

(6) يصرح الدستور الفرنسي لسنة 1791 في بنده السابع بأن «القانون لا يعتبر الزواج إلا عقدا مدنيا».

(7) لقد أقر القانون الفرنسي الطلاق في سنة 1792 بعد ألف سنة من منعه ولو أنه ألغاه بعد ذلك في سنة 1816 ولم يُجدد العمل به إلا في سنة 1884.

(8) نستعمل النسْبة إلى المفرد من الأسرة، فنقول «الأسْري» بَدل النسبة إلى الجمع المتداولة، أي «الأَسَري».

توضيح كيف أن المبدأ الأول لهذا الانفصال ـ وهو مبدأ التوجه إلى الإنسان ـ تفرَّع عليه قسم مخصوص من الأخلاق الحداثية يمكن أن نسميه بـ «أخلاق المروءة».

1.2.1. مبدأ التوجه إلى الإنسان وأخلاق المروءة: لما كان مبدأ التوجه إلى الإنسان يقضي بتجديد الاعتبار للإنسان واستعادة مكانته في الوجود ـ أي جعله قيمة أصلية لا فرعية ـ فقد اتخذ هذا الاعتبار الجديد للإنسان وجوها عدة نحصي منها ثلاثة أساسية، وهي:

أ. **المعاملة الغائية**: ينبغي أن يعامَل (بفتح الميم) الإنسان معاملة الغاية في ذاته، لا معاملة الوسيلة إلى غيره(9)، بحيث تُحفظ كرامته التي وُلد بها ويوضَع احترامه فوق كل حساب.

ب. **النسبة الجماعية**: ينبغي أن ينتمي الإنسان إلى رابطة مخصوصة تحدِّد وضعه ودوره بما يرقى بإنسانيته؛ وكلما كانت الرابطة أقوى وأدوم، كانت أقدر على تحقيق هذا الرقي، وكان أجدر بالإنسان أن ينتظم فيها بكليته.

ج. **الهوية الخاصة**، ينبغي أن يُحصِّل الإنسان هويةً شخصيةً أو عينيةً؛ والمراد أن يتحقق الاعتراف به في خصوصيته وتفرده، بحيث لا يقوم أحد مقامه في علاقاته بغيره من أفراد هذه الرابطة؛ فالزوج، مثلا، يرتبط بزوجته وأولاده على أساس أنه إنسان واحد بعينه، لا ينزل مكانته سواه(10).

وواضح أن من كانت هذه صفاته، أي «المعاملة الغائية» و«النسبة الجماعية» و«الهوية الخاصة»، يخرج عن أن يكون مجرد فرد من أفراد المجتمع الإنساني الواسع ـ لأن الفرد نكرة لا معرفة، وعموم لا خصوص،

(9) يُعدّ «كانط» من الذين وضعوا أصول أخلاق الحداثة، انظر كتابيه: **أصول ميتافيزيقا الأخلاق** ونقد **العقل العملي**؛ ومن قواعده الأخلاقية المشهورة القاعدة التالية: «لتأت فعلك بالوجه الذي تعامل به الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك دائما كغاية ولا تعاملها أبدا كمجرد وسيلة».

(10) انظر:

Chantal DELSOL : **Le souci contemporain**, pp. 162-164.

وتقليد لا أصالة[11] ـ ولا بُدَّ أن ينزل رتبة تعلو على رتبة الفرد، وما تلك إلا رتبة «المرء»؛ **فالمرء** هو الفرد الذي صار معرفة لا نكرة وخصوصا لا عموما وأصالة لا تقليدا؛ وهكذا، يتبين أن **الأخلاق التي يُورِّثها العمل بمبدإ التوجه إلى الإنسان تنقل الإنسان الحداثي من مقام الفردية المجردة إلى مقام المروءة المشخصة**.

وتجلت أخلاق المروءة في الأسرة الحداثية الغربية في كون **هذه الأسرة أضحت تشكل دائرة خاصة في مقابل المجتمع الذي هو الدائرة العامة**، بحيث تكرَّس الانفصال بين دائرة الأسرة ودائرة المجتمع؛ هذا على خلاف الأسرة التقليدية التي كان عدد أفرادها لا يفتأ يتزايد وأنواع الروابط فيها لا تبرح تتشابك وتتسع، حتى تكاد تستوعب مجتمعا بأكمله؛ وهذا يعني أن الدولة الحداثية التي تبسط سلطانها على الدائرة العامة، معتبرةً الأفراد داخلها عناصر مجردة يقوم بعضها مقام بعض، اعترفت للأسرة، في ذات الوقت، باستقلال مخصوص وكذا بسلطان معين، إذ لا تتدخل في مضمونه بقدر ما تتدخل في حدوده؛ وتمثَّل ذلك، أوَّلَ عهدها، في إقرارها بأن الأسرة تحكمها سلطة الأب وسلطة الزوج[12]، كأن تترك للأب أمر سجن ابنه متى أضر بأمن الأسرة ما لم يسئ الأب استعمال سلطته؛ وفي هذا إقرار واضح من الدولة بوجود فضاء مجتمعي خارجٍ عن حيِّز سلطتها وداخل في حيِّز العرف؛ ولا يخفى أن هذا النطاق الخاص الذي اعترفت به الدولة للأسرة الحداثية جعل أعضاءها يدخلون في علاقات فيما بينهم تختلف عن علاقات الأفراد داخل المجتمع العام، إذ اصطبغت هذه العلاقات الأُسْرية بالتميز الشخصي أو قل **الخصوصية الأخلاقية**، ومقتضاها **أن كل واحد من أعضائها يُنظر إليه على أنه شخص وحيد لا بديل له ولا غنى عنه**، أي أنها تنقله من رتبة الفرد المجرد المجهول إلى رتبة المرء المشخص المعروف.

---

(11) انظر مفهوم «الأصالة» (مقابله الفرنسي هنا هو: "Authenticité") عند الفيلسوف الأخلاقي الكندي «شارل تايلور»:

Charles TAYLOR: **Le malaise de la modernité**, pp. 33-37.

(12) كما جاء ذلك في ما عُرف بـ«دستور نابليون»؛ ولا يعنينا هنا الخوض في مسألة استفراد الرجل بالسلطة ولا في مسألة التفاوت بين الرجل والمرأة.

ولننتقل إلى بيان كيف أن المبدأ الثاني للانفصال عن الدين، وهو «مبدأ التوسل بالعقل» انبنى عليه قسم ثان من الأخلاق يمكن أن نسميه بـ«أخلاق الإلزام».

1.2.2. مبدأ التوسل بالعقل وأخلاق الإلزام: لما كان مبدأ التوسل بالعقل يقضي بإعادة الاعتبار إلى العقل واسترداد سلطانه كاملا غير منقوص ـ أي جعله قيمة جوهرية لا عَرَضية ـ فقد اتخذ هذا الاعتبار الجديد للعقل المظاهر الثلاثة الآتية:

أ. **الحرية الراشدة**: يتعين على الإنسان أن يحيا حياته على مقتضى الحرية الراشدة؛ وليست هي الحرية السلبية التي ترجع إلى فعل الإنسان لكل ما يعجبه ويستهويه ـ فقد يكون ما يعجبه أو ما يستهويه موافقا لقيود تَرِد عليه من خارج ذاته ـ وإنما الحرية الإيجابية التي تقوم في تقرير الإنسان بنفسه لِما يعنيه من أموره، مسترشدا بنور عقله وحده؛ لذا، كان القانون لا يعارض الحرية الراشدة ولا يَحدّ من استعمالها متى كان مؤسَّسا على مقتضى العقل أو على مقتضى الإرادة العامة[13]، بل يكون القانون بالذات تعبيرا عنها، لأنها حرية تتحدد بذاتها، لا بغيرها، وبموجِب العقل، لا بموجب الهوى.

ب. **الواجب الخالص**: يتعين على الإنسان أن يحدد واجباته بإرادته المحضة وأن يقوم بها لذاتها؛ وهذا يقتضي أن يعمل ـ في تحديد هذه الواجبات والقيام بها ـ على أن يتجرد من كل الحظوظ والأغراض، سواء كانت خوفا من عقاب أو طمعا في ثواب في دار الآخرة، وسواء كانت دفعا لمضرة أو جلبا لمنفعة في دار الدنيا؛ وليس لهذا التجرد حد يقف عنده، إذ الإنسان مطالَب ببلوغ النهاية في نكران الذات والتضحية والتفاني، خدمة لصالح الجمهور ولِمجد الوطن ولتقدم التاريخ، وارتقاءً بالإنسانية إلى أعلى الدرجات في سيرها نحو تحقيق كمالها[14].

ج. **الحق الثابت**: ينبغي للإنسان ـ بموجب القانون الطبيعي الذي يجعله

---

(13) المقصود هو الإرادة العامة المؤسِّسة للعقد الاجتماعي كما هو الشأن عند «روسو».

(14) انظر:

Gilles LIPOVETSKY : **Le crépuscule du devoir**, pp. 34-38.

يطلب الأفعال التي تحفظ وجوده وتحقِّق ماهيته ويجتنب الأفعال التي لا تحفظ هذا الوجود أو لا تحقق هذه الماهية ـ أن يتمتع بحقوقه الأساسية التي تثْبُت له بمقتضى طبيعته، وهي على نوعين متعارضين: حقوق في الحريات التي تُوسِّع فضاء الحياة الخاصة وحقوق في الخدمات التي قد توسِّع سلطة الدولة وتُقوِّي نفوذها في هذا الفضاء الخاص؛ ومعلوم أن جملة من هذه الحقوق جاءت متضمَّنة في الإعلانات الأمريكية والفرنسية لحقوق الإنسان في القرن الثامن عشر، تلتها إعلانات أخرى مِثلها حتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في نهاية النصف الأول من القرن الماضي كما هو معلوم.

وبيِّن أن هذه الصفات الثلاث للعقل ـ أي «الحرية الراشدة» و«الواجب الخالص» و«الحق الثابت» ـ تَصْرف عن أفعال العاقل شُبُهات التحكم والتشهي، وتجعلها أفعالا فيها من الإلزام بقدر ما فيها من الالتزام؛ ذلك أن المطالبة بالحق توافق القيام بالواجب، والقيامَ بالواجب يوافق الإرادة الحرة، والإرادةَ الحرة توافق الامتثال للقانون العقلي؛ وهكذا، يتضح أن **الأخلاق التي يورّثها العمل بمبدإ التوسل بالعقل عبارة عن إلزامات ملتزَم بها**.

وقد تمثلت أخلاق الإلزام في الأسرة الحداثية الغربية في صنفين اثنين من الواجبات التي أنيطت بها:

أولهما، **الواجبات التي تجعل حفظ الأسرة مقدما على حفظ الشخص**، حتى قيل: «الواجب العائلي قبل الحق الشخصي»؛ فالزوجان يشتركان في واجبات الحب والوفاء بعضهما لبعض، وفي واجبات السهر على تربية أولادهما وتعليمهم وتهييئ مستقبلهم في العمل والزواج، لكنهما يختلفان في كيفيات أداء هذه الواجبات وفي واجبات أخرى بمقتضى الفرق بين الذكر والأنثى، فمثلا للأول العَوْل وللثانية الحمل؛ أما الأولاد، فواجباتهم طاعة الوالدين واحترامهما والبر بهما، لا على أساس التبعية المطلقة لهما كما في الأسرة التقليدية، وإنما على أساس الشعور بالواجب نحوهما لِما تقدَّم من تضحياتهما من أجلهم في سياق التوزيع الجديد للواجبات داخل الأسرة، هذا التوزيع الذي يراعي، من غير تشدد ولا تكلف، خصوصية الفرق بين الجيلين كما يراعي خصوصية الفرق بين الجنسين.

والصنف الثاني هو **الواجبات التي تجعل حفظ الأسرة هو الأصل في حفظ المجتمع**؛ فقد أضحى اكتساب الفضائل العائلية يُعدُّ عنصرا ضروريا لقيام المجتمع العادل وتكوين المواطن الصالح، حتى قيل: «لا مجتمع ولا وطن بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة»؛ وقد تميز القرن التاسع عشر بهذه الدعوة إلى الوصل بين التربية العائلية والتربية الوطنية، لا سيما في فترة الحكم المحافظ الذي كان يدعو إلى قيام نظام أخلاقي أساسه الرجوع إلى القيم المسيحية في بناء الأسرة[15]؛ ونجد نظيرا لهذا في أوائل القرن العشرين، حيث استبدَل الحكم القائم في فترة من فتراته شعارا جديدا مكان شعار الثورة الفرنسية، أي «الحرية والمساواة والأخوة»، وهذا الشعار الجديد هو: «الشغل والأسرة والوطن»[16]

ولنمض إلى بيان كيف أن المبدأ الثالث للانفصال عن الدين، وهو «مبدأ التعلّق بالدنيا»، تفرع عليه قسم ثالث من الأخلاق يمكن أن نسميه بـ«أخلاق السعادة».

1.2.3. مبدأ التعلق بالدنيا وأخلاق السعادة: لما كان مبدأ التعلق بالدنيا يقضي بإعادة الاعتبار إلى الحياة الدنيا واسترجاع شأنها المنفعي والمادي ـ أي جعلها قيمة محمودة لا مذمومة ـ فقد اتخذ هذا الاعتبار الجديد للحياة الدنيوية مظهر العناية بالسعادة الخاصة، ونذكر من أوصافها ثلاثة، وهي:

أ. **السعادة الخاصة باعتبارها حقا طبيعيا:** ينبغي أن تكون سعادة الإنسان حالا تنبعث من داخله وتحصل بإرادته في حياته اليومية؛ فهو، بموجب الحق الطبيعي للكائن البشري، يملك الحق في السعادة كما يملك الحق في الحياة والحق في الحرية والحق في المساواة؛ وقد جاءت هذه السعادة الفردية منصوصا عليها في إعلان الاستقلال الأمريكي لسنة 1776 كالآتي: «خُلق الناس سواسية، ومنَّ عليهم خالقهم بحقوق لا تُسلب منهم،

---

(15) وهي الفترة التي تولى فيها الماريشال «ماك ماهون» (Mac MAHON) رئاسة الدولة من 1873–1876 في فرنسا.

(16) وهو الحكم الذي رأَسه الماريشال «بيتان» (PETAIN) في «فيشي» (Vichy) بعد توقيعه الهدنة مع الألمان.

من بينها الحياة والحرية وطلب السعادة»[17].

ب . **السعادة الخاصة باعتبارها تابعة للواجب**: لما كانت السعادة مطلبا مشروعا للإنسان، ما كانت لتبقى بمنأى عن الواجب، لأنها حق طبيعي؛ وكل حق طبيعي يتعلق بالإنسان، لا على ما هو عليه في واقعه، وإنما **على ما ينبغي أن يكون عليه** ـ أي يتعلق بمثال الإنسانية فيه ـ فيغدو هذا الحق، بذلك، مقرونا بواجب احترامه، بمعنى أنه على الإنسان أن يحترمه في نفسه وفي غيره؛ وهكذا، يصبح الواجب متفرعا من كل واحد من الحقوق الأساسية للإنسان، وكذلك الشأن بالنسبة للحقوق الأخرى[18]؛ كما لا يجوز أن تكون السعادة غاية مقصودة للواجب بعينه، لأن السعادة أمر محسوس، والواجب هو إلزام خلقي تُقرِّره إرادة خالصة، والأمر المحسوس لا يكون غاية للأمر الخالص؛ إلا أن ذلك لا يمنع من أن تجتمع السعادة الخاصة والفضيلة الحاصلة بطريق الواجب بما يشبه اجتماع التابع بمتبوعه، إن مباشرة أو بواسطة[19].

ج . **السعادة الخاصة باعتبارها موافقة للسعادة العامة**: إنَّ طلب الإنسان لسعادته الخاصة لا يتعارض مع طلب الدولة للسعادة العامة، ذلك أن الإنسان، بقدر ما يساهم في تحقيق السعادة لنفسه في دائرته الخاصة، يساهم كذلك في تحقيقها للجميع في الدائرة العامة؛ وعلامة ذلك أن شروط تحقيق السعادتين واحدة، وهي الأمن والحرية والازدهار، فضلا عن أن الدولة تتولى وضع المؤسسات العامة التي تضمن حصول هذه الشروط المشتركة[20]؛ وقد جاءت هذه السعادة الجماعية منصوصا عليها في إعلان حقوق الإنسان الفرنسي لسنة 1793 كالتالي: «إن هدف المجتمع هو السعادة المشتركة».

---

(17) تجب الإشارة هنا إلى أن الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان، على خلاف الإعلان الفرنسي، يأخذ ببعض المعتقدات الدينية.

(18) انظر:

Gilles LIPOVETSKY : **Le crépuscule du devoir**, p. 25.

(19) لا يخفى على القارئ أننا نعرض هنا موقف الفيلسوف الألماني «كانط» من السعادة؛ ولمزيد التفصيل، نحيل القارئ على كتاب **سؤال الأخلاق**، ص. **35-40**.

(20) انظر:

Jean-Cassien BILLIER : **Le bonheur, la question philosophique**, pp. 100-108.

وبيِّنٌ أن هذه الصفات الثلاث للسعادة الفردية، أي «النسبة إلى الحق الطبيعي» و«الاقتران بالواجب» و«موافقة السعادة العامة»، تدفع عنها شبهة الهوى والشهوة، وتجعلها لذَّةً فيها من المتعة بقدر ما فيها من الطيبة، ذلك أنها حق ينضبط بالواجب الأخلاقي كما ينضبط بالسعادة الجماعية؛ وهكذا، يتبين أن **الأخلاق التي يورِّثها العمل بمبدإ التعلق بالدنيا أخلاق السعادة التي هي قوام الحياة الطيبة**.

وتجلت السعادة في الأسرة الحداثية الغربية في كون **الأسرة أضحت تشكل محلا للهناء لا محلا للبقاء** كما كان الشأن في الأسرة التقليدية[21]، إذ كانت أدوار الأفراد وأوضاعهم في هذه الأخيرة محددة سلفا من أجل حفظ الوجود الجماعي، ترسيخا لتراثه وتخليدا لنَسَبه؛ فلما أخذت الأسرة الحداثية تقدِّم اعتبار مبدإ الحب الوجداني على اعتبار مبدإ المصلحة المادية، وتُقدّم اعتبار مبدإ التراضي بين الزوجين على اعتبار مبدإ الاستجابة لرغبة الوالدين، غدت الغاية المطلوبة للأسرة هي استمتاع أعضائها بثمرة هذا الحب وهذا التراضي، وهي: «السعادة»؛ لكن طلب الأسرة لهذه السعادة ينبغي أن لا يُعرِّضها للتصادم مع احترام الإرادة العامة التي يعبر عنها العقد الاجتماعي والتي تسعى إلى تحصيل السعادة العامة؛ ولا يتأتى ذلك إلا بتقييد هذا الطلب بالواجبات الأخلاقية التي تترتب على حفظ مقتضيات هذه الإرادة العامة، نظرا إلى أن من شأن القيام بهذه الواجبات أن يدل على الطريق الذي يتعين سلوكه للوصول إلى السعادة الأُسْرية التي لا تنافي السعادة المجتمعية؛ وهذا يعني أن السعادة في الأسرة الحداثية، على شدة الرغبة فيها، تبقى تابعة لواجبات نكران الذات وتنزل رتبة دون رتبة هذه الواجبات في سلّم القيم والمعايير التي وضعها الأنواريون.

ومما تقدم نخلص إلى أن التطبيق الحداثي الغربي استهل طوره بأن تغيّأ الانفصالَ المطلق عن المؤسسة الدينية، متمثلةً في الكنيسة المتسلطة والعقيدة المترسخة؛ كما اعتمد مبادئ انفصالية مخصوصة تسطِّر له معالم الطريق الذي

---

(21) انظر:

Louis ROUSSEL : **La famille incertaine**, pp. 49-51.

يوصله إلى هذه الغاية، وهي: «مبدأ التوجه إلى الإنسان» و«مبدأ التوسل بالعقل» و«مبدأ التعلق بالدنيا»؛ وقد تفرَّعت على هذه المبادئ أخلاقيات أريد لها أن تكون وضعية علمية تؤسس سلوكيات الأسرة الحداثية؛ وهي تدور إجمالا على قيم أخلاقية ثلاث هي: «المروءة» و«الإلزام» و«السعادة».

وبعد هذا الذي ذكرناه، نمضي إلى بيان كيف ولِمَ تأخذُ هذه القيم في الانقلاب إلى أضدادها ابتداء من أواسط الستينات[22] من القرن الماضي، سالكين طريق التفصيل الموجَّه الذي يميّز التطبيق الإسلامي الحداثي؛ وقد تقرّر أن هذا النوع من التفصيل لا يقطع المفصولات بعضَها عن بعض[23]، لتسليمه بأصالة الاتصال في التجربة الإنسانية وتبعية الانفصال له.

2. الأسرة ما بعد الحداثية وانقلاب قِيَم الحداثة

قبل بسط الكلام في هذه الانقلابات الأخلاقية، نحتاج إلى الاعتراض على الدعوى المتداولة التي تَنسُب السبب في هذه التحولات داخل الأسرة المعاصرة إلى انتقال علاقة التصارع ـ أو الصراع ـ من مستوى الطبقات الاجتماعية إلى مستوى الأفراد داخل الأسرة؛ فقد غدت هذه الخلية الاجتماعية الأولى، حقّا، مسرحا لصراعات متعددة منها «الصراع بين الزوج والزوجة» و«الصراع بين الأب وابنه» و«الصراع بين الأم وابنتها» و«الصراع بين الذكر والأنثى» و«الصراع بين الجيل والجيل».

ليس من شك أن هناك أدلة على وجود معالم لهذا الصراع في أوساط الأُسَر، غير أن هذا الوجود، على خلاف الرأي السائد، ليس وجودا طبيعيا، ولا ضروريا، بل هو وجود متكلَّف، لكنه هُوِّل حتى يبدو وكأنه طبيعي؛ وهو أيضا وجود عَرَضي، ولكنه هُوِّل حتى يبدو وكأنه ضروري؛ وبيان ذلك أن هذا الصراع أُقحم في الأسرة من جهتين أساسيتين:

إحداهما، **تأثير الخطابات الفكرانية الكبرى** التي كانت تدعو إلى هدم

---

(22) على تقدير بعض الباحثين، اجتماعيين ومؤرخين.

(23) انظر المدخل التنظيري العام من هذا الكتاب.

الأسرة في الأذهان، يتصدّرها **الخطاب الماركسي الأرتودكسي والخطاب النسواني الأنجلوسكسوني**[24]، أما الأول، فقد كان يرى في الزواج استلابا للمرأة وفي الأسرة بنية يسترقُّ فيها الرجلُ المرأة؛ وحتى يُضفي على الصراع الأُسْري صبغة الصراع الطبيعي، فقد زعم أن أول تعارض طبقي وقع في التاريخ صادف تطور التنازع بين الرجل والمرأة في نطاق الزواج[25]؛ وأما الثاني، فيرى أن الفروق التناسلية العضوية بين الرجل والمرأة من ذكورة وأنوثة لا اعتبار لها، وأن الفروق بين الأدوار الاجتماعية القائمة على هذه الفروق التناسلية ليست طبيعية، وإنما هي ثقافية وتاريخية فيها من التحكم بقدر ما فيها من الاستلاب؛ ولكي تزول هذه الفروق في الأدوار المستندة إلى الذكورة والأنوثة، لا بد من القيام بثورة لإزالة الطبقات الجِنسانية؛ وينبغي أن تتولى هذه الثورةَ الجنسانية الطبقةُ المسحوقة منها، وهي طبقة النساء؛ ولا يخفى ما في هذا الموقف من تكلف وغلواء لا أدل عليهما من كونه يفتح الباب لتسوية حالات الشذوذ الجنسي.

والجهة الثانية، **تأثير ثقافة وسائط الإعلام ووسائل الاتصال البعيد**، ذلك أن هذه الوسائط والوسائل لا تنفك تصنع الرأي العام حتى تجعله يدور في فكر واحد لا يخرج عنه إلا متخلف مزعوم؛ وفي هذا السياق، فإنها تساهم في تشكيل تصورات الجمهور عن الرجل والمرأة والأسرة بما يستثير الحواس ويشد الانتباه، فتهلِّل لكل شاذ من أخبار الأسر ولكل غريب من أفعال البشر، جاعلة الشاذ مبتذلا والغريب مألوفا.

وحتى لو فرضنا أن الصراع الأُسْري صراع طبيعي لا تصنُّع فيه وضروري لا جواز معه، يبقى أن نسأل لِمَ حصل هذا الصراع؟ وقد يجيب بعضهم بأن ذلك يرجع إلى انخراط الأسرة في مؤسسات الإنتاج الرأسمالي والتبادل

---

(24) انظر:

Denis LENSEL & Jacques LAFOND : **La famille à venir, une réalité menacée mais nécessaire**, pp. 5-8, 79-87.

(25) انظر:

Friedrich ENGELS : **L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat**, Editions Sociales, Paris, 1954.

التجاري والإدارة البيروقراطية التي تهيمن على الحياة العامة، فيصدق عليها من أحكام الصراع ما يصدق على هذه الحياة؛ ثم قد نسأل لِم كان هذا الانخراط؟ ولِم كانت هذه المؤسسات؟ وقد يؤتَى بأسباب أخرى من دونها وهكذا دواليك، حتى لا نهاية يُوقف عندها؛ وما هذا التسلسل إلى ما لانهاية إلا لأن المجيب يُصرُّ على أن يفسر الظواهر الإنسانية التي تحمل أصلا معاني أخلاقية بواسطة أسباب طبيعية محضة؛ والحال أن كل طبقة من طبقات هذه الأسباب **تقترن بمَثَل أعلى أخلاقي لأجله كان ما كان من الأسباب الموضوعية**؛ فمثلا، انخراط الأسرة في العلاقات التجارية الرأسمالية كان من أجل **مَثَل أو مُثل عليا** اقترنت بها هذه العلاقات، وقد يكون من بينها «العمل» أو «التقدم» أو «القوة» أو «الحرية» أو «المساواة» أو حتى «الاستهلاك»، وقس على ذلك نظائره؛ وغني عن البيان أن المقصود بالمثل الأعلى الأخلاقي هو **تصوُّرُ ما يكون أفضل وأكمل وأَوْلى للإنسان أن يتَّبِعه في سلوكه، حتى يخرج من حاله ويرتقي بها درجة**.

لن تشغلنا، في بيان انقلاب القيم المذكورة، الأسبابُ الموضوعية التي تفسر وقائع الأسرة وآثارها، لأنها هي التي ما انفك العلماء يخوضون فيها عند وضع فصولهم المختلفة، وإنما الذي سوف يشغلنا هو **المُثل الأخلاقية العليا** التي وجَّهت عمل هذه الأسباب؛ وكيف لا ومجال السلوك الإنساني لا ينفصل فيه السبب عن المَثَل! وإذا أبى العالِم إلا أن يفصلهما، ناسيا المَثل وحافظا السبب، قاصدا بذلك تطبيع الإنسان[26]، حتى يهتدي إلى تصنيعه وتسليعه، فإن التفصيل الموجَّه الذي نأخذ به، يوجب أن نُبقي الأسباب موصولةً بِمُثُلها، والمُثُلَ ـ كما سيتضح الآن ـ موصولةً بشواهدها، لأن الحداثة الإسلامية تأبى أن تطبِّع الإنسان، وبالحرِيِّ أن تصنِّعه وتسلِّعه؛ وسوف نتبع في اشتغالنا بهذه المُثل الأخلاقية الخطوات المنهجية الثلاث التالية:

أولاها، بعد أن نذكر نوع الانقلاب الذي وقع لكل قيمة من القيم الثلاث

(26) المراد بـ«التطبيع» هو تحويل الإنسان إلى شيء طبيعي خاضع للقانون المادي الذي لا اعتبار فيه للقيمة ولا المقصد.

التي تحدّد أقسام الأخلاق الحداثية ـ أي «المروءة» و«الإلزام» و«السعادة» ـ نقوم بتحديد **المَثَل الأعلى الأخلاقي** الذي يناسب كل واحدة من هذه القيم، والذي كان ينبغي أن تقصده هذه الأسرة وتتطلع إلى الاتصال به في التزامها بهذه القيمة.

والثانية، لما كان لكلٍّ مَثل أعلى شواهدُ تتفاوت في تحقيقه، اقتضى منا ذلك أن نقف على **الشاهد الذي يتحقق فيه هذا المثل الأعلى** الأخلاقي **على أكمل وجه** والذي بدون إدراكه ومراعاته لا يمكن أن تستقيم الوظيفة الأخلاقية لكل واحدة من هذه القيم؛ ونصطلح على تسميته بـ«**الشاهد الأمثل**»[27].

والثالثة، نُبيّن كيف أن الأسرة الحداثية في عملها بهذه القيم الأخلاقية ظلَّت منفصلة عن الشواهد المثلى التي تناسب هذه القيم، إذ لم تهتد إلى اكتشافها، ولا بالأَوْلى عملت بمقتضاها؛ مما أدى إلى أن تتطور هذه الأسرة إلى أسرة انقلبت على هذه القيم وأخذت بأضدادها، ألا وهي **الأسرة ما بعد الحداثية** ـ أو، باصطلاحنا، «**المابعدحداثة**»[28]!

---

(27) نحيل القارئ إلى نظرية «الشواهد المثلى» (المقابل الإنجليزي: Prototype Theory) عند النفسانيين (وعلى رأسهم«روش» E. Rosch) والإناسيين؛ ومجملها أن إدراك الإنسان للمقولات والمفاهيم الطبيعية لا يتم بواسطة تحديد الشرائط الضرورية والكافية لها أو، بالتعبير القديم، باستيفاء شرط الجمع والمنع (أي بطريقة «أرسطو» في التعريف)، وإنما بطريق إدراك الأفراد التي تمثل أفضل تمثيل الخصائص المطلوبة فيها؛ ورأينا أنه إذا جاز ذلك في المفاهيم الحسية، فلأن يجوز في المفاهيم المعنوية مثل القيم أَوْلَى، بل قد يكون ذلك هو الطريق الأوحد لإدراكها، لأن القيم تقتضي الاقتداء بها، والاقتداء لا يكون إلا بالنماذج التي تمثل هذه القيم أحسن تمثيل، فلا قيمة بغير قدوة.

(28) نستعمل الصيغة: «المابعدحداثة» التي يدخل فيها «ال» التعريف على المركب كله مع وصل أجزائه باعتباره كلمة واحدة، صرفا وإعرابا، والتي نجد لها شواهد سابقة في مجال الاصطلاح العربي مثل: «الماصَدق»؛ ونؤثر هذه الصيغة المتصلة على الصيغة الشائعة التي تبقَى فيها الأجزاء منفصلةً وتدخل «ال» التعريف على جزئها الأخير، أي «ما بعد الحداثة» (Postmodernity)؛ وقد اصطلح عليها بعضهم باسم «الحداثة البعدية»، إلا أن هذا المصطلح العربي يدخل عليه اللبس، حيث إنه يشعر بأن المابعدحداثة حداثة لاحقة، في حين أن أغلب المنظرين يرون فيها خروجا عن الحداثة؛ ولا يصح هذا الاستعمال إلا في حالة اتخاذ مستعمله موقفا مماثلا لموقف الفيلسوف الألماني «هابرماس» (HABERMAS)، إذ يرى في المابعدحداثة استمرارا للحداثة.

فلنشتغل الآن بتطبيق هذا النموذج التفصيلي الوظيفي على القيمة الأولى التي دار عليها القسم الأول من أخلاق الأسرة الحداثية، وهي «المروءة».

1.2. انقلاب المروءة إلى الإمَّعية

إذا كانت «المروءة» في الأسرة الحداثية تتمثل في حفظ الخصوصية الأخلاقية لأفرادها، فإن هذه الخصوصية الأخلاقية لم تبق محفوظة للأفراد في الأسرة المابعدحداثية؛ ومَن فَقَد خصوصيته، صار تابعا لسواه، يرى ما يراه ويفعل ما يفعل، بحيث قد يُستغنى عنه بسواه؛ ولا يعني فقدها داخل الأسرة أن فاقدها ينزل إلى رتبة الفرد الذي يتَّبع غيره ويقوم مقامه فقط، بل يعني أيضا أن هذا الفرد فقد قدرته على إصلاح الأسرة، أي الارتقاء بها **أخلاقيا**، أو قل فَقَد القدرة على تقوية العلاقات الأخلاقية فيها، ما دام قوام الأسرة ـ على ما اتضح ـ هو العلاقة الأخلاقية التي تتحدد بها الحقيقة الإنسانية؛ وفقدان الخصوصية الذي لا صلاح معه هو ما نصطلح على تسميته بـ«**الإمعية**».

1.1.2. خصائص الإمعية: لننظر الآن في بعض خصائص الإمَّعية التي ابتُليت بها الأسرة المابعدحداثية.

◆ **الإمعية والتبعية**: «الإمَّع» أو «الإمَّعة»، لغة، هو من يقول لكل واحد: «أنا معك»؛ أي «الذي لا رأي له ولا عزم، فهو يتابع كل أحد على رأيه ولا يثبت على شيء»؛ وله اسم نظير في اللغة، وهو «الإمَّرة»، أي «الذي يوافق كل إنسان على ما يريده»[29]، والإمَّعة ـ أو الإمَّرة ـ، في اصطلاحنا إذن، هو الفرد من الأسرة الذي أضاع دوره الأخلاقي الخاص، وأخذ يقوم بدور غيره في تبعية له أو يقوم غيرُه بدوره في تسلُّط عليه ـ أو بإيجاز أضاع مروءته ـ بحيث يُفضي هذا الوضع إلى اختلال المهمة الأخلاقية للأسرة وانفكاك العلاقات الأخلاقية بين أفرادها؛ فالإمَّعية إذن آفة تدخل على الأسرة متى تخلى أحد أفرادها عن واجبه الأخلاقي أو قل متى ذهبت عنه مروءته.

◆ **الإمعية والميوعة**: تتعرض الأسرة المابعدحداثية لهذه الآفة بما لم

---

(29) ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الثامن، دار صادر، بيروت، ط. 2، ص. 3.

يسبق له نظير، إذ بلغت التحولات فيها درجة انتزعت معها كلَّ واحد من وضعه، لا لِترْفعه إلى وضع فوقه تزداد به خُلُقيته، بل لكي تعزله عن الوضع الذي هو له وتجعله يوافق على الوضع الذي لسواه، خوفا من أن يتخلف عن الركب كما هو شأن الزوج أو، على العكس من ذلك، لكي تسند إليه وضعا ليس له وتجعله يوافق عليه، طمعا في أن يتقدم الركبَ كما هو شأن الزوجة؛ وكان لا بد أن تؤدي هذه الإمَّعية التي أصابت الأسرة المابعدحداثية إلى أن تشيع الميوعة في العلاقات داخلها، فلا معالم ثابتة ولا مراجع قارة ولا قيمَ مستقرة؛ الكل يموج ولا يدوم، والمآل غير معلوم، حتى إنه لا أحد من أفرادها بات يقدر على أن يحدد هويته الشخصية، ولا بالأحرى أن يعرف كيف يستعيد ثباتها.

◆ **الإمعية القانونية**: مما زاد إمَّعية الأسرة وميوعتها جِدّة ما يمكن أن نطلق عليه اسم «**إمّعية القانون**»، ذلك أن المطلوب في القانون هو أن يسبق تشريعُه الأحداث ويضع القواعد لِما يُستقبَل منها وفق قيم أخلاقية محددة، بحيث يكون مقوِّما للمسالك وموجِّها للمطالب؛ لكن هذا التصور غدا اليوم مهجورا، إذ صار يُطلب من القانون أن يكتفي بتكريس الوقائع ويقف عند حد الاستجابة للمطالب؛ فلما كانت العادات والسلوكات في الأسرة المابعدحداثية لا تفتأ تتغير وتتطور، فليس على القانون أن يقرر ما ينبغي أن يكون منها ولا كيف ينبغي أن يكون على مقتضى ما توجبه فلسفة أخلاق الأسرة، بل عليه أن يزكِّي ما هو كائن منها بالوجه الذي هو كائن على مقتضى ما يقرره علم اجتماع الأسرة[30]؛ فبات الأصل الجديد هو **أن العادات واقعة والقوانين تابعة**؛ وإذا غدا المشرِّع الذي ينظم الأسرة هو نفسُه يستسلم للأمر الواقع، مكتفيا بتقريره، لا متعاطيا لتصحيحه، فما الظن بالمشرَّع له، وهو الأسرة المابعدحداثية! ألا يكون استسلامها أشد وتقريرها أبعد!

2.1.2. مظاهر الإمعية: لئن صح أن هذه الإمعية دخلت على مختلف

---

30 انظر:
Denis LENSEL & Jacques LAFOND : **La famille à venir, une réalité menacée mais nécessaire**, pp. 32-34.

عناصر الأسرة تدعِّمها إمعية القانون، وأشاعت فيها الميوعة في مختلف جوانبها، فإن أجلى مظهر لها يتمثل في وضع الزوج؛ فلم يبلغ أحد مبلغ إمَّعيته، ولا تميَّعَ أحد مثل تميعه؛ فلنورد فيما يلي بعض مظاهر هذه الإمعية التي وقع فيها الزوج والتي تتمثل في فصله عن سابق أدواره الأُسْرية:

◆ **إلغاء سلطة الأب**: لم يبْقَ الزوج أو الأب هو رب الأسرة؛ فقد تقرر أن تُنتزع منه السلطة على الزوجة ـ أو أمّ الأولاد ـ وأن تكون السلطة على الأولاد وإدارةُ شؤون الأسرة مشتركة بينهما[31]؛ ومع ذلك، أصبحت الكفة في هذا الاشتراك راجحة لصالح الأم، إذ غالبا ما تُسند إليها حضانة الأولاد عند الطلاق، حتى في حالة ثبوت إضرارها بالزوج، كما تتفرد بالسلطة على ولدها الطبيعي ـ أي الذي حملت به من سفاح أو زنا ـ ولو أقر به الأب وظل ينفق عليه في حال فراقهما؛ وحتى بعد أن تم الإقرار بالسلطة المشتركة على هذا الولد[32]، فحضانتها له في بيت زوج جديد أو خِدْن آخر يجعل ممارسة الاشتراك في السلطة أمرا في غاية الصعوبة، مما يعجِّل بانقطاع صلة الأب بابنه، واستفراد أمه عمليا بالسلطة الوالدية كاملةً.

◆ **إنهاء تحكُّم الأب في النسل**: لم يبق للأب أيضا أي تحكُّم في النسل؛ فقد صار من حق الزوجة وحدها أن تُقرِّر في شأن حملها، رغبة ومنعا[33] وإجهاضا[34] ووضعا، بل أن تحتفظ لنفسها بكل أسراره، بحيث قد تَحرِم زوجها من الأبوة ولو رغب في الأولاد؛ وفي سياق هذا الانقلاب في حقوق النسل، انفتح باب المنازعة في حق نسبة الأولاد إليه، فلِمَ لا يجوز أن يحملوا اسم أمهم بدل اسمه! ولا سيما أنها هي التي باتت تعيِّن من تشاء أبا لِما حملت، يؤيدها في ذلك مبدأ التكتم على الوالد[35] الذي يشترطه الإنجاب

---

(31) بموجب قانون 4 يونيه 1970 من الدستور المدني الفرنسي.

(32) بموجب قانون 8 يناير 1993.

(33) بموجب قانون 1967.

(34) بموجب قانون 17 يناير 1975.

(35) نستعمل لفظ «الوالد» بمعنى «الوالد» و«الوالدة» معا في مقابل لفظ «الولد» الذي هو أيضا يطلق على الذكر والأنثى.

الاصطناعي! حتى قيل: «إنها لا تصنع الطفل فقط، بل تصنع أباه أيضا»[36].

◆ **إنهاء الصفة النموذجية للأب**: لم يبق الأب قدوة للابن؛ فقد أصبحت سلطته عليه تنحصر في مراعاة مصلحته، فلا يجد بدا من الالتجاء إلى الوسطاء من مربين وأطباء نفس وأطباء عقل ومحللين نفسانين ومستشارين في الشؤون الزوجية ليرشدوه إلى سبل جلب هذه المصلحة، لينتهي به الأمر إلى أن يعامل ابنه معاملة صديق متفهم لصديق متوهِّم، يساير أهواءه ويزكِّي أوهامه أكثر مما يلقنه أفكاره ويوجه أفعاله، حتى إنه قد يغض الطرف عن مغامراته الجنسية، بل قد يأذن له في اتخاذ الخِدْن[37] داخل بيته نفسه على مرأى ومسمع منه، متولِّيا عن طيب خاطر الإنفاق عليه وعلى خدنه.

◆ **التفريق بين الأب والابن**: لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يجاوزه إلى أن ينقلب الوسطاء من دور التأليف بين الوالد وولده إلى دور التفريق بينهما؛ ذلك أن السياق الاجتماعي الذي أخذت تتسارع فيه وتيرة الطلاق ووتيرة تجدُّد النكاح وتجدُّد السفاح بالنسبة للفرد الواحد، جعل هؤلاء الوسطاء يجتهدون في التقليل من المرجعية الأبوية في تربية الأبناء والتركيزِ على قدرات الأطفال الهائلة في التكيف مع الأوضاع المستجدة؛ وعلامة هذا التكيف أنهم يتقبلون من أمهم أزواجا جُددا أو أخذانا شُرُدا كما يتقبلون من هؤلاء الأزواج الجدد والأخدان الشرُد إخوةً مباغتين أو متأخّين متسلطين.

كل ذلك والرجل المابعدحداثي يسلّم ويستسلم، شاعرا بالذنب والجرم إزاء المرأة وطفلها، متهما نفسه ومن سبقوه بالظلم والهضم؛ ويزيد في شعوره بالذنب طولُ انفعال نفسه بمعنى الخطيئة الأولى.

وبعد أن فرغنا من توضيح صفات ومظاهر الإمعية التي وقعت فيها الأسرة المابعدحداثية والتي هي عبارة عن جملة من انفصالات الأب عن أدواره الأسْرية، جاء أوان الإجابة عن السؤال الرئيس، وهو: لِمَ انقلبت «المروءة»

---

(36) انظر:
Evelyne SULLEROT: La crise de la famille, pp. 144-147.

(37) أو ما أُطلِق عليه اسم «المساكنة».

في الأسرة الحداثية إلى «الإمَّعية» في الأسرة المابعدحداثية؟ فما هو المَثَل الأعلى الأخلاقي الذي كانت تتطلع إليه هذه الأسرة في عملها بأخلاق المروءة؟ وما شاهده الأمثل الذي غفلت عنه، فكان أن تولَّدت منها أسرة جديدة تضمحل فيها «المروءة» وتَحلُّ بَدَلها «الإمعية»، وهي الأسرة المابعدحداثية؟

2 . 1 . 3. سبب انقلاب المروءة إلى الإمعية: المعية الخافضة؛ ليس من العسير أن نتبين هذا المثل الأعلى الأخلاقي متى أنعمنا النظر في مفهوم «المروءة»؛ فقد تقدم أن المروءة هي الخصوصية الأخلاقية، أي أنه لا استبدال ولا استغناء في الدور الأخلاقي لكل واحد من أعضاء الأسرة: فالوالد «امرؤ»، بمعنى أنه لا رجل يمكن أن يكون والدَ هذه الأسرة، قائما مكانه بدوره الأخلاقي؛ والوالدةُ «امرأة»، بمعنى أنه لا أنثى يمكن أن تكون والدةَ هذه الأسرة، قائمة بدَلها بدورها الأخلاقي؛ والولد ـ ذكرا أو أنثى ـ «امرؤ»، بمعنى أنه لا طفل يمكن أن يكون ولدَ هذه الأسرة، قائما مقامه في دوره الأخلاقي؛ وهذا يعني أن كل واحد منهم يقر بخصوصية الآخر في وجوده معه، و«**إقرارك بخصوصية غيرك في وجودك معه**» هو المعنى الذي يختص لفظ «المعية» في العربية بالدلالة عليه.

والمعية بهذا المعنى على ضربين اثنين: إحداهما المعية التي ينزل فيها المعِيُّ برتبة من هو معه أو قل **يَخْفِضها**؛ وتحصل متى طلب المعِيُّ في معيِّه هُويَّته عند تلبُّسها بالقيم المادية الخالصة، أي مجرَّدة من القيم الروحية التي تعلو بها إلى مقام أعلى، وقد نسميها «**المعية الخافضة**»؛ والثانية المعية التي يرتقي فيها المعِيُّ برتبة من هو معه أو قل **يرفعها**؛ وتحصل متى طلب المعِيُّ في معيِّه هويته عند تلبُّسها بالقيم الروحية التي تعلو بها إلى مقام أعلى، وقد نسميها «**المعية الرافعة**»؛ ولا يضر هذه الهوية أن تتوسط بالقيم المادية أو تزدوج بها، نظرا لأن هذه القيم تبقى تابعة لها ومسترشدة بها؛ فعلى سبيل المثال، الزوج قد يخفض زوجته متى اكتفى منها بالمفاتن، وقد يرفعها متى أحسن عشرتها؛ والزوجة قد تخفض زوجها متى اكتفت منه بالإنفاق، وقد ترفعه متى حفظته في نفسها.

وعلى هذا، إذا كانت الأسرة الحداثية، في عملها بأخلاق المروءة، تتطلع إلى تحقيق مَثَل أعلى مخصوص، فلا يمكن أن يكون هذا المثال إلا «**المعية الرافعة**»، فهل تمكَّنت هذه الأسرة من أن تقوم بمقتضى هذه المعية الذي هو الاهتداء بشاهدها الأمثل؟

لكي يكون الشاهد على المعية الرافعة شاهدا أمثل ينبغي أن يتصف بخاصية أساسية، وهو أن **يكون معيةً بلغ الرفع فيها أقصاه، بحيث لا مزيد عليه ولا معية تماثلها**؛ فهل هذا الشاهد الأمثل هو ما يمكن أن نسميه بـ«**المعية الرأسية**» (أو «العمودية»)؟ الواقع أن الخاصية الرأسية تفيد معنى «الوجود في الحيّز»، في حين أن الرفع المطلوب في الشاهد الأمثل هو رفع كياني لا مكاني، والتحيز لا يكون إلا في الشيء المكاني؛ كما تفيد هذه المعية معنى «وجود طبقتين متفاوتتين»، في حين أن الرفع المطلوب رفع كيفي لا كمي، والطبقية لا تكون إلا في الأمر الكمي.

وإذا لم تكن المعية الرأسية هي الشاهد الأمثل للمعية الرافعة، فهل هذا الشاهد الأمثل هو ما يمكن أن نسميه بـ«**المعية التقدمية**»؟ لا نزاع في أن مفهوم «التقدم» يفيد التجانس بين الجانب المتقدم والجانب المتخلف كما يفيد أن الجانب المتخلف قد يلحق بالجانب المتقدم، حتى يساويه في الرتبة، بينما الرفع المطلوب في الشاهد الأمثل لهذه المعية لا تجانس فيه بين الرافع والمرفوع، ولا إمكان للحاق المرفوع بالرافع مهما رُفِع، لأن الرافع يكون مع المرفوع حيثما كان مع بقائه حيث هو.

وبإيجاز، فإن المطلوب في الشاهد الأمثل للمعية الرافعة أن يكون رفعا بلا مكان يستتبع الكم، وبلا تجانس يستتبع اللحاق؛ وليس ذاك إلا «**المعية العلية أو المتعالية**» أو قل «**التعالي**»؛ فمقتضى التعالي هو **الرفع للكيان مع ارتفاع المجانسة وثبوت المغايرة**؛ وعلى هذا، يكون التعالي هو الشاهد الأمثل الذي ينبغي للإنسان أن يستحضره في تطلعه إلى المعية الرافعة.

والآن بعد أن عرَفنا الفرق بين المعِيَّتين: «المعية الخافضة» و«المعية الرافعة»، وعرفنا أيضا أن «التعالي» هو الشاهد الأمثل على المعية الرافعة، ظهر لنا السبب الذي جعل المروءة تنقلب إلى الإمَّعية؛ ذلك أن المروءة في الأسرة

الحداثية انبنت على مبدإ التوجه إلى الإنسان من المبادئ الانفصالية الثلاثة للحداثة الغربية؛ لكن هذا المبدأ لا يمكن أن يتفرع عليه معنى «التعالي»، لأن المتعالي مفارق لكل الحدود، والإنسانُ ملازم للحدود، والملازم لا يكون أصلا للمفارق.

ولما كان «التعالي» ـ الذي هو الشاهد الأمثل على المعية الرافعة ـ لا يتفرع على مبدإ التوجه إلى الإنسان، لزم أن تبقى المروءة التي انبنت على هذا المبدإ بمنأى عن المثل الأعلى الذي هو المعية الرافعة؛ ثم لما كان لا بد من العلم بالتعالي للعلم بالمعية الرافعة والعمل بمقتضاها، لزم أن يتعذر على الفرد في الأسرة الحداثية التعرف على المعية الرافعة، لأن التعرف عليها يقتضي منه التعرف على شاهدها الأمثل الذي هو التعالي؛ ومعلوم أنه لا يمكن أن يتعرف على هذا الشاهد لوجود تَمسُّكه بمبدإ التوجه إلى الإنسان؛ وعلى هذا، فمهما توهَّم أنه يتحلى بالمروءة، **فلا بد أن ينقلب ما كان يعتقده معاملة لغيره على مقتضى الغاية إلى معاملة على مقتضى الوسيلة، بل أن ينقلب ما كان يعتقده إقرارا بخصوصية غيره إلى إنكار لهذه الخصوصية**، لأنَّ مَن فاته إدراك هذا الشاهد الأمثل ـ أي التعالي ـ لا بد أن يفوته إدراك المَثَل الأعلى الذي هذا شاهده ـ أي المعية الرافعة.

وهكذا، فلما كانت الأسرة المابعدحداثية قد انحدرت من الأسرة الحداثية، وجب أن تكون المعية التي تنشدها في العلاقات بين أعضائها **معية خافضة**، أي يكون فيها المَعِيُّ مستنْزِلا لرتبة معيِّه؛ والحال أن مقتضى «الإمَّعية» هو بالذات هذا الاستنْزال في الرتبة الذي لا أخلاق فيه تعلو بالهمة؛ فالإمَّعة من أفراد الأسرة هو مَن فَقَد دوره في بناء الأسرة على أخلاق المروءة، ولا بناء لها على هذه الأخلاق بغير الاستئناس بمثال المعية الرافعة عن طريق شاهد التعالي.

وبهذا، يتضح أن النزعة الإمعية التي استحوذت على أفراد الأسرة المابعدحداثية هي أثر من آثار غياب معنى «المعية الرافعة» في الأسرة الحداثية؛ ولا خروج لهم من هذه النزعة الإمَّعية إلا بتحصيل هذا المعنى الخلقي المثالي؛ ولا تحصيل له بغير إدراكه في شاهده الأمثل، وهو التعالي!

ولننعطف الآن على القيمة الثانية التي دار عليها القسم الثاني من أخلاق الأسرة الحداثية، وهي «الإلزام»، ولنطبِّق عليها هي الأخرى النموذج التفصيلي الذي ارتضيناه.

2.2. انقلاب الإلزام إلى الحظ

إذا كان الإلزام في الأسرة الحداثية يتمثل في حفظ الواجب في كل حق يتمتع به الفرد، حتى كاد أن يكون الواجب قيمة خادمة للحق على الدوام، فإن الأمر أصبح بعكس ذلك في الأسرة المابعدحداثية، حيث إن الحق غدا فيها لا يقترن بالضرورة بالواجب؛ وإن اقترن به، فذلك لكي يكون هذا الواجب خادما له؛ بل قد يُعتبر الحق ويُلغَى الواجب، حتى إن لفظ «الواجب» أخذ يختفي من خطاب هذه الأسرة، لأن أفرادها يجدون شديد النفور من إيراده على ألسنتهم كما تمجه أسماعهم مجا، إذ يذكِّرهم بالموعظة الدينية التي ذهب بها الماضي السحيق؛ فليس فيهم من يتكلم اليوم عن «واجبات الزوجية» أو «واجبات الأمومة» أو «واجبات البنوة»؛ أما لفظ «الحق»، فإنهم، على العكس من ذلك، يلوون به الألسنة في كل مناسبة، حتى كادوا أن يجعلوا من كل رغبة من رغباتهم حقا من الحقوق.

2.2.1. خصائص الحقوق: إذا نحن تأملنا مليا في هذا الخطاب الحقوقي للأسرة المابعدحداثية، وجدناه يتصف بصفات خاصة نورد منها ما يأتي:

◆ **التكثير**؛ فحيثما جاز وجود مظنة للحق، غلب حمله على مقتضى الكثرة واستوجب المطالبة به على هذا المقتضى كما لو أن الحق لا يكون إلا جمعا؛ فمثلا، ليس للطفل حق إجمالي واحد هو العناية به، وإنما حقوق تفصيلية هي كيت وكيت.

◆ **التوسيع**؛ لا تفتأ هذه الحقوق تنتشر وتتسع في كل اتجاه، حتى كأنه لا أُفق يحدها ولا نهاية تقف عندها؛ فلا يكاد المشرِّع يقرر حقا مطالَبا به، حتى تقع المطالبة بحق من فوقه بغير انقطاع؛ فمثلا ليس للطفل الحق في أن يقاضي أباه أو أمه متى آذياه وهو في حضنهما فحسب، بل يصير له الحق أيضا

في أن يقاضيهما متى آذياه وهو في رحم أمه؛ وفوق هذا وذاك اكتسب الحقَّ في أن يقضي بينهما في حالة نزاعهما عن طريق القاضي الذي يراعي حكمه في هذا النزاع.

◆ **التأبيد**؛ الغالب في كل حق مكتسب الاستقرار إلى الأبد حتى ولو تغير السبب، كما لو أن مجرد الوجود يكفي في إثبات المشروعية؛ فمثلا من يجرؤ على أن ينازع حق المرأة في أن تستقل بولدها أو أن تكون أُمّا عازبة[38]، مع أن عددا لا يحصى من الاستطلاعات والدراسات تُطلعنا على الأضرار التي يتعرض لها الأطفال في الأسرة المتصدعة؛ أضف إلى ذلك أن الجمهور يعتقد أن التقدم الديمقراطي لا يكون إلا بالدوام على رَكْم الحقوق بعضها على بعض[39]، لا على طرح بعضها من بعض كما إذا رَكَمت المرأة، فوق حق مشاركة الرجل في العمل خارج البيت سواء بسواء، حق مشاركته لها في العمل داخله بموجب «حق تبادل الأدوار في البيت».

◆ **التضارب**؛ إن مطالبة الأفراد بالحقوق لا تكون من داخل الأسرة، بل غالبا ما تكون من خارجها، إذ ينتظمون في تجمعات مستقلة تتولى المطالبةَ بهذه الحقوق؛ وقد يناهض بعضها وجود مؤسسة الأسرة نفسها كبعض المنظمات النسوانية وجمعيات الدفاع عن الشواذ، مما ينتج عنه تعارض في الحقوق بين كل هذه الفئات ينتهي بإذكاء الصراع بين أفراد الأسرة الواحدة[40].

◆ **الغلو**؛ إذا جازت المطالبة بالحق داخل المؤسسة وفي نطاق ما هو معتاد، فلا يرى أهل الأسرة المابعدحداثية مانعا من المطالبة بهذا الحق أيضا خارج المؤسسة وفي نطاق ما هو شاذ؛ فكما أن لأسرة النكاح حقوقا، فكذلك لأسرة السفاح حقوق، وكما أن لأسرة الجنسين الضدين حقوقا، فكذلك

---

(38) أو ما يعرف بـ«الأسرة ذات الوالد الواحد» مع التذكير بأننا نطلق لفظ «الوالد» على الأب والأم معا.

(39) انظر:

Chantal DELSOL : **Le souci contemporain**, pp. 142-143.

(40) انظر:

Paul MOREAU : « Penser la famille, approche métasociologique », **ETHIQUE**, n° 21, 1999/3, Editions ESKA, p. 56.

لأسرة الجنسين المثلين حقوق، وكما أن لأسرة الأم المطلقة حقوقا، فكذلك لأسرة الأم العازبة حقوق.

وإذا صارت الحقوق داخل الأسرة بهذه الأوصاف ـ «التكثير المتكلف» و«التوسيع غير المحدود» و«التأبيد المتعمد» و«التعارض الواضح» و«الغلو البعيد» ـ فإن السبب في ذلك يرجع إلى كون هذه الحقوق لم تتقيد على انتظام بما يضاهيها من واجبات، حتى يكون الشعور بالمسؤولية عند المطالِبين بها أيقظ ويكون الاستعداد عندهم لتحمل تبعاتها أشد، فيطالبون بها حيث ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي ويتركون المطالبة بها حيث ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي.

لذا، يتعين علينا أن نقيم التفريق بين حق يلازمه الواجب وبين حق لا يلازمه الواجب؛ فالأول لا يُخشى عليه من الانعطاف بالضرر على صاحبه، لأنه منحة وعطاء بقدر ما هو خدمة وجهاد؛ والثاني قد يُخشى عليه من الانعطاف بالضرر على صاحبه، لأنه منحة بغير خدمة وعطاءٌ بغير جهاد؛ وقد اختص الأول باسم «الحق»[41]، ووَضَعت اللغة العربية للثاني لفظ «الحظ»[42]؛ فـ«**الحظ**» هو الحق الذي يجوز أن لا يكون في ضمنه واجب يقيِّد طالبه؛ و«الحظية» هي خاصية التمتع بهذا الحق غير المقيد بإلزام مخصوص.

2.2.2. مظاهر الحظوظ: لئن كان السعي إلى الحظوظ قد اشترك فيه جميع أفراد الأسرة المابعدحداثية، فإنه تجلَّى على أوضح وجه في وضع المرأة، فلم يبلغ أحد من أفراد هذه الأسرة مبلغها في التحقق بالحظية؛ فلنذكر هاهنا بعض الحظوظ التي هي عبارة عن فصول، وهي كالتالي:

---

(41) معلوم أن لفظ «الحق» في العربية يُطلَق على «النصيب الواجب للفرد» كما يطلق على «النصيب الواجب منه لغيره» كما في القول: «تزاحمت الحقوق على المكلف»؛ وتفرِّق العربية بين المعنيين بالتعدية بحرف الجر، فيقال: «حق له» و«حق عليه».

(42) معلوم أن لفظ «الحظ» يفيد معنى «النصيب» كما يفيده لفظ «الحق»؛ وقد جاء في حديث عمر، رضي الله عنه: «من حظ الرجل نَفاق أيِّمه وموضع حقه»، الأيِّم البنت؛ ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد السابع، دار صادر، بيروت، ط. 2، ص. 440.

• **حظ الفصل بين الجنس والإنجاب**: أصبحت المرأة المابعدحداثية، بفضل طرق منع الحمل والقوانين التي تشرع للإجهاض، تمتلك الحق في أن تضبط وظيفتها الإنجابية كما تهوى، لا تترك مكانا فيها لتحكم طبيعتها الجنسية.

• **حظ الفصل بين الجسم والإنجاب**: أضحت المرأة المابعدحداثية، بفضل تقنيات التصرف في الإنجاب، قادرة على أن تحمل في المختبر خارج رحمها (حالة أطفال الأنابيب أو الإخصاب المكشوف) أو تحمل في الطبيعة داخل رحم غيرها (حالة الأمهات البدائل)؛ وعلى أي حال، فقد تُنجب من غير حمل في رحمها.

• **حظ الفصل بين الوالدية البيولوجية والوالدية الاجتماعية**: باتت المرأة المابعدحداثية، عن طريق تبرع الأجنبي بماء ذكر أو ببويضة أنثى، تستطيع أن تنسب إلى زوجها أو خِدْنها نسبة اجتماعية ما ليس من صلبه، ذلك أن النسب الاجتماعي صار يضاهي النسب الطبيعي، وإلا فلا أقل من أنه يضاهي نسب التبني.

• **حظ الفصل بين الولد والأب**: قد لا تحتاج المرأة المابعدحداثية في تأسيس أسرتها وإقامة أمومتها إلى أن تعاشر أبا لولدها، سواء كان ولدا بطريق التبني أو بطريق النكاح أو بطريق السفاح أو بطريق اللقاح.

• **حظ الفصل بين الجنس والوفاء**: لقد أصبحت وسائل منع الحمل تفتح للمرأة المابعدحداثية إمكان الممارسة الجنسية خارج نطاق الأسرة من غير أن تواجه تبعات هذه الممارسة؛ كما أن بقاء وفائها لشريكها غدا مشروطا ببقاء حبها له، فإن ذهب حبها ذهب وفاؤها، فضلا عن أنها قد تتمتع بحق الخطإ مع وجود حبها؛ بل إنها لا تكون، في إطار أنماط جديدة من الأسرة التعاقدية، ملزَمة بالوفاء[43] مطلقا كما لا يكون ملزما به شريكها.

---

(43) ما يعرف بـ PACS (أي العقد المدني للتضامن) وCUC (أي عقد الاقتران المدني) وCVC (أي عقد الحياة الاجتماعية) وCUS (أي عقد الاقتران الاجتماعي) وCUCS (أي عقد الاقتران الوطني والاجتماعي) وغيرها من العقود غير الزِّواجية.

◆ **حظ الفصل بين الجنس والتوجه الجنسي**: تفرِّق المرأة المابعدحداثية ـ وفي أثرها الرجل المابعدحداثي ـ بين مفهوم «التوجه الجنسي» الذي يتعدد وبين مفهوم «الجنس» الذي لا يتعدد؛ فلا وجود حقيقي لجنسين متقابلين: ذكر وأنثى كما رسخته الثقافة في الأذهان، وإنما هناك وجود **لجنسية إنسانية واحدة** فيها من الاشتباه قدرا يُمكِّن الفرد من أن يكون له هذا التوجه الجنسي أو ذاك، بصرف النظر عن طبيعة عضوه التناسلي؛ فقد يكون هذا التوجه أنوثيا وهو ذكر عضويا، وقد يكون ذكوريا وهو أنثى عضويا، وقد يكون أنوثيا وذكوريا معا وهو ذكر عضويا أو أنثى عضويا[44].

كل هذا و المرأة المابعدحداثية لا تضع في الاعتبار ما يمكن أن يترتب على هذه الحظوظ التفصيلية من النتائج الوخيمة أو لا تبالي بذلك لانشغالها بحظوظها عن حظوظ غيرها؛ إذ نجد تقهقرا في الزواج وارتفاعا في الطلاق، وانهيارا في المواليد وازديادا في العجائز، وتكاثرا في الأطفال الطبيعين وتصاعدا في المراهقات الحوامل، أو باختصار نجد اهتزازا شاملا في البيوت وشيوعا كبيرا للشذوذ؛ بل أصبح بعض هذه النتائج عند المرأة المابعدحداثية دليلَ صحة لا دليل مرض، ودليلَ قوة لا دليل ضعف، وذلك في **انقلاب تام لقيم الحداثة**؛ فالطلاق وسيلة في يدها لإثبات الذات وممارسة الحرية وإظهار الشجاعة وحفظ الحقوق؛ وأيضا الاقتران الحر أحفظ لوجود أسرتها من الزواج المقيد، لأنه يقوم، لا على السلطة المتفردة، وإنما على التفاوض المتجدد والمتكافئ؛ وكذلك الطفل الطبيعي أحفظ لسلطتها من الطفل الشرعي، لأنها تنتهي إلى الاستقلال به من دون أبيه.

وبعد أن أنهينا الكلام في خصائص الخطاب الحقوقي للأسرة المابعدحداثية ومظاهر الحظوظ التفصيلية التي تجلت بها هذه الحقوق، نتولى الآن الإجابة عن السؤال الأساسي، وهو: لِمَ انقلب «الإلزام» في الأسرة الحداثية إلى «الحظ» في الأسرة المابعدحداثية؟ فما هو المَثَل الأعلى الأخلاقي الذي كانت تتطلع إليه الأسرة الحداثية في عملها بأخلاق الإلزام؟ وما هو

(44) انظر مقال Irène THERY في مجلة ESPRIT أكتوبر 1999.

شاهدُه الأمثل الذي غفلت عنه، حتى نشأت منها أسرة جديدة يختفي فيها الإلزام ويحل محله الحظ، وهي الأسرة المابعدحداثية؟

2.2.3. سبب انقلاب الإلزام إلى الحظ: الالتزام الهيِّن؛ لعلَّ من السهل أن نتبين هذا المثل الأعلى الأخلاقي متى تأملنا مفهوم «الإلزامية» في سياق الأسرة الحداثية؛ فلم يكن المراد به جملة إلزامات خارجية، أي أوامر ونواه تمليها على الإنسان إرادة عليا من خارجه، وإنما جملة **إلزامات داخلية**، أي واجبات وفروض يمليها الإنسان على نفسه بإرادته الخاصة؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون المثل الأعلى الذي تهدف الأسرة الحداثية إلى تحقيقه في عملها بأخلاق «الإلزام» هو بالذات «الالتزام»؛ فمقتضى «**الالتزام**» هو أنه **الاستعداد الذي يجعل الإنسان يَهبُّ إلى أن يضع على عاتقه من تلقاء ذاته إلزامات ينهض للعمل بها**.

والالتزام على نوعين اثنين: فهناك الالتزام الذي يعقد فيه الملتزم قلبه على إنجاز **أمور مادية وحسية** ـ أو قل **أغراض** ـ كما إذا التزم الزوج بعول أهله وتوفير مسكن لهم، وقد ندعوه بـ«**الالتزام الهيِّن**»؛ وهناك أيضا الالتزام الذي يعقد فيه الملتزم قلبه على إنجاز **أمور معنوية ومثالية** ـ أو قل «**قِيم**» ـ كما إذا التزم الزوج لأهله بالمحبة والوفاء، وقد ندعوه بـ«**الالتزام القيِّم**»؛ ولا يقدح في هذا الالتزام أن تزدوج قيمه بالأغراض المادية، لأن هذه الأغراض تبقى خادمة لهذه القيم ومجسدة لها؛ وعلى هذا، فقد يجتمع الالتزامان معا: الهيِّن والقيِّم، فمثلا الزوج قد ينفق على أهله، قياما بواجب الحب نحوهم؛ كما أنهما قد يفترقان، فمثلا قد يلتزم بالإنفاق ولا يلتزم بالحب والوفاء والعكس بالعكس.

وإذا كانت الأسرة الحداثية، في أخذها بأخلاق الإلزام، تتشوَّف إلى تحقيق مَثَل أعلى أخلاقي معين، فلا يمكن أن يكون هذا المَثل الأعلى إلا «**الالتزام القيِّم**»، فهل استطاعت هذه الأسرة إذن أن تفي بمقتضاه الذي هو الاهتداء بشاهده الأمثل؟

لكي يكون الشاهد على الالتزام القيّم شاهدا أمثل ينبغي أن يتصف بخاصية أساسية، وهو أن يكون **التزاما جَمَع من القِيم ما ليس أرسخ منه في**

وجدان الإنسان ولا أكمل منه في توجيه سلوكه؛ فهل يكون هذا الشاهد هو ما يسمى بـ«**حالة الطبيعة**» التي قال بها بعض أرباب الحداثة؟[45]؛ فقد عرَّف هؤلاء «حالة الطبيعة» بكونها حالة افتراضية سابقة على المجتمع المدني تجعل الإنسان يتمتع فيها بحقوق طبيعية لا تقبل السلب ولا التفويت؛ ومعلوم أن الحالة الافتراضية حالة وهمية، والحالة الوهمية لا رسوخ لها في نفس الإنسان؛ ثم إنها حالة قوامها الحقوق، والحقوق ليست أكمل من الواجبات في توجيه السلوك؛ والحجة في ذلك أن الحق قد يصير حظا والواجب لا يصير حظا، بل قد يصير كلفة، والحظ والكلفة ضدان.

وإذا لم تكن «حالة الطبيعة» هي الشاهد الأمثل للالتزام القيّم، فهل يكون هو ما يسمى بـ«**الطبيعة الإنسانية**» التي قال بها، هي الأخرى، بعض أرباب الحداثة؟[46]؛ فقد عرَّف هؤلاء «الطبيعة الإنسانية» بكونها جملة خصائص موضوعية يتميز بها واقع الإنسان؛ ومعلوم أن الخصائص الموضوعية للإنسان هي غير المعاني القيمية المبثوثة في وجدانه، لأن الأولى تتعلق بواقع الإنسان وتدخل في باب وصفه، بينما الثانية تتعلق بمثال الإنسان وتدخل في باب عِيَاره، إذ الواقع والمثال ضدان كما أن الوصف والعِيار ضدان.

وباختصار، فإن المطلوب في الشاهد الأمثل للالتزام القيّم أن لا يكون جملة حقوق طبيعية كحال الطبيعة، وإنما جملة واجبات وجدانية، ولا أن يكون جملة خصائص واقعية كالطبيعة الإنسانية، وإنما جملة معان مثالية؛ ولا يوفي بهذا المطلوب إلا «**الالتزام الفطري**» أو «**الفطرة**»؛ فمقتضاها أنها عبارة عن **مجموعة القيم التي يحملها الإنسان في نفسه خَلْقا** (بفتح الخاء) **والتي تحدد كيف ينبغي أن يكون خُلُقاً** (بضم الخاء)؛ فعلى هذا، تكون الفطرة هي الشاهد الأمثل الذي ينبغي للإنسان أن يستحضره في تطلعه إلى الالتزام القيّم.

---

(45) من أمثال «هوبز» و«روسو»؛ والتصوران اللذان جاء بهما هذان المفكران لحالة الطبيعة هما على طرفي نقيض؛ فالأول يرى أنها كانت حالة شر، إذ كل إنسان كان فيها حربا على الإنسان؛ والثاني أنها كانت حالة خير احتاج فيها الإنسان إلى التعاون مع غيره، فدخل في تعاقد يعبر عن الإرادة العامة.

(46) من بين هؤلاء «ديكارت».

والآن بعد أن عرَفنا الفرق بين الالتزامين: «الالتزام الهيّن» و«الالتزام القيّم»، وعرفنا أيضا أن «الفطرة» هي الشاهد الأمثل على الالتزام القيّم، تنبَّهنا إلى السبب الذي جعل «الإلزامية» تنقلب إلى «الحظية» في الأسرة المابعدحداثية؛ ذلك أن الإلزام الأخلاقي في الأسرة الحداثية انبنى على المبدإ الانفصالي الثاني من مبادئ فصل الأخلاق عن الدين، وهو مبدأ التوسل بالعقل؛ لكن هذا المبدأ لا يمكن أن يتفرع عليه معنى «الفطرة»، لأن الفطرة معان بديهية والعقل فِكَر نظرية، والبديهة أصل والنظر فرع، فيكون العقل هو المتفرع على الفطرة وليس العكس.

ولما كانت «الفطرة» ـ التي هي الشاهد الأمثل على الالتزام القيّم ـ لا تتفرع على مبدإ التوسل بالعقل، وجب أن يبقى الإلزام الذي انبنى على هذا المبدإ بعيدا عن المثل الأعلى الذي هو الالتزام القيّم؛ ثم لما كان لا بد من العلم بالفطرة للعلم بالالتزام القيّم والعمل بمقتضاه، وجب أن يتعذر على الفرد في الأسرة الحداثية التعرف على الالتزام القيّم، لأن التعرف عليه يقتضي منه التعرف على شاهده الأمثل الذي هو الفطرة؛ ومعلوم أنه لا يمكن أن يتعرف على هذا الشاهد لوجود تمسُّكه بمبدإ التوسل بالعقل؛ وعلى هذا، فمهما توهَّم الإنسان الحداثي أنه ينهض بإلزاماته، **فلا بد أن ينقلب ما كان يعتقده حقا مقترنا بها إلى حظ، بل أن ينقلب ما كان يعتقده قيمة مقترنة بها إلى واقعة،** لأن مَن فاته إدراك هذا الشاهد الأمثل ـ أي الفطرة ـ لا بد أن يفوته المَثَل الأعلى الذي هذا شاهده ـ أي الالتزام القيم.

وهكذا، فلما كانت الأسرة المابعدحداثية قد انحدرت من الأسرة الحداثية، وجب أن يكون الالتزام الذي تطلبه في أعضائها التزاما هيّنا، لا التزاما قيّما، أي أن يكون فيها الفرد الملتزم مستغرقا في الأغراض ينتقل من واحد إلى آخر من غير انقطاع ولا اعتبار؛ والحال أن «الحظية» التي اتصفت بها الأسرة المابعدحداثية إنما هي بالذات هذا الاستغراق في الأغراض الذي لا اعتبار فيه يعلو بالنظر؛ فذو الحظ من أفراد الأسرة ـ أو الحظِّي ـ هو من فقدَ دوره في بناء الأسرة على أخلاق الإلزام؛ ولا بناء لها على هذه الأخلاق بغير الاستمساك بمثال الالتزام القيِّم عن طريق شاهد الفطرة.

وبهذا، يتضح أن النزعة الحظِّية التي استغرق فيها أفراد الأسرة المابعدحداثية هي أثر من آثار غياب معنى «الالتزام القيِّم» في الأسرة الحداثية؛ ولا انفكاك لهم عن هذه النزعة الحظية إلا باستحضار هذا المعنى الخلقي المثالي؛ ولا استحضار له بغير إدراكه في شاهده الأمثل، أي الفطرة !

ولنأت أخيرا إلى القيمة الثالثة التي دار عليها القسم الثالث من أخلاق الأسرة الحداثية، وهي «السعادة»، ولنطبِّق عليها، هي كذلك، النموذج التفصيلي الوظيفي الذي أخذنا به.

2.3. انقلاب السعادة إلى اللعب

لما كانت السعادة الخاصة في الأسرة الحداثية ثمرة القيام بالواجب، فقد تميزت بحفظها للسعادة العامة؛ أما الأسرة المابعدحداثية، فقد أضحت لا تراعي هذه السعادة العامة، لأن الواجب لم يعُد يشغلها كما كان يشغل سابقتها، وإنما الذي بات يشغلها بوجه خاص هو **الرغبة** وما تجلبه من **لذة**؛ إذ صارت تُعدُّ عند أفرادها حقا مشروعا يستوجب من العناية والاحترام ما يستوجبه مطلق الحقوق، فطفقوا يطلبونها في كل وقت وفي كل ظرف؛ وقد بلغ من قوة تعلقهم بمبدإ الرغبة أن صاروا يُقدِّرون بمقتضاه فائدة وجودهم في الأسرة ومشروعية بقائها؛ فإن اشتدت قوة الرغبات وامتد نطاقها، توثَّقت صلاتهم بذويهم وطال عمرها، وإن خفت قوتها وضاق نطاقها، اختلت صلاتهم وقصر عمرها.

2.3.1. خصائص الرغبة: فلنبين إذن خصائص أساسية ثلاث اتصفت بها الرغبة عند أهل الأسرة المابعدحداثية، وهي أنها:

◆ **رغبة فردية**: لا تعلُّقَ للرغبة بالأسرة بوصفها مؤسسة واحدة، وإنما تعلُّقها بكل فرد من أفرادها بوصفه عضوا حرا متفردا يقدر على أن يكون مرجعا لنفسه وأن يشرِّع لنفسه، لا يجمعه إلى غيره من هؤلاء الأفراد إلا احترام هذه الحرية الخاصة لكل واحد منهم؛ فلكل فرد منهم الحق في أن يطلب ما يرغب فيه وأن يفعل ما يعجبه كأن ذاته لا تتحقق ولا تتفتح إلا

بالرغبة والإعجاب[47]؛ ولذا، فهو يتولى تحديد رغباته وتنظيمها بحسب ما يراه نافعا وصالحا لوجوده داخل الأسرة متى رغب في بقائها؛ وإلا، فبِيَده أمر حلها متى شاء؛ أليس الأصل في الأسرة المابعدحداثية أن وجودها ومصيرها متعلقان بتطلعات واختيارات أفرادها، وليس العكس شأنَ الأسرة الحداثية! أما أمر موافقة رغباته أو مخالفتها للسعادة العامة، فلا يهتم له كثيرا كما لو أنه يعتقد أن طلب كل واحد لمصلحته الشخصية في عموم المجتمع يكفي لأن يوصِّل الجميع إلى هذه السعادة المشتركة.

◆ **رغبة مادية**: ليست هذه الرغبة أبدا شوقا معنويا، وإنما، على العموم، بغية مادية، أي **شهوة**؛ فلا تَجِد الأفراد في الأسرة المابعدحداثية يتنافسون في شيء تنافسهم في جلب أقصى ما يمكن من الشهوات والملذات، لأنفسهم أولا ولشركائهم ثانيا، ولا سيما أن محيطهم الخارجي فتح لهم باب الاستهلاك على مصراعيه، مستظهرا بكل وسائل الإعلام على تزيين ما طاب ولذ من مبتدعات السوق، التي إن لم تزدهم احتياجا واشتهاء، لا تزيدهم كفافا وعفافا؛ وليس في الشهوات ما استولى على قلوب هؤلاء مثل الشهوة الجنسية؛ فبعد أن كانت عاطفة الحب تسهم في إقامة مؤسسة الزواج في الأسرة الحداثية، انقلبت هذه العاطفة في الأسرة المابعدحداثية لكي تصبح عنصرا يخرِّب هذه المؤسسة؛ فلم تكتف هذه العاطفة بأن تنزل منزلة المرجع في تأسيس العلاقة بين الشريكين، بل أمسى عنصر الاشتهاء الجنسي في هذه العاطفة هو الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه هذه العلاقة؛ **إذ أصبح يُنظر إلى الرابطة الجنسية على أنها تحدّد الهوية الشخصية لكل منهما**، مع العلم بأن هذه الرابطة لا تدوم إلا بدوام أسباب الإثارة والانجذاب فيما بين الشريكين؛ وما دام الحب في انبنائه على الجنس شعورا فريدا يتعلق بالشخص وحده، وعنصرا متميزا يكفي في أن ينشئ أسرة مستقلة، فقد بات مستغنيا عن مؤسسة الزواج التقليدية، لأنها تقتحم على المتحابَّين حياتهما الخاصة وتضع

---

(47) مفهوم «تفتُّح الذات» أو «ازدهار الذات» (Epanouissement de soi) من المفاهيم المستحدثة التي تروّج للنزعة الفردانية في وسط الأسرة الغربية.

عليهما قيودا تَحُدّ من حريتهما في الاستمتاع بكل ما تطيب به نفساهما[48].

• **رغبة لحظية**: تسعى الأسرة المابعدحداثية إلى أن تصرف أكثر ما يمكن من الموانع والشرائط المؤسَّسية التي تحول دون تلبية رغباتها وشهواتها، وهي بهذا لا تفعل أكثر من أن تضع على نفسها مزيدا من المسؤولية في اتخاذ الاختيارات المناسبة في كل لحظة من لحظات مسارها؛ فتصير الاستجابة لرغبات الشريكين رهينة بهذه الاختيارات الآنية؛ ولا سبيل إلى اتخاذ القرارات الملائمة إلا بدخول هذين الشريكين في المفاوضة بينهما، حتى يستقرا على ما يناسبهما؛ ولَمّا كانت ظروف التفاوض بينهما قد تتغير بتغير مكاسبهما، إن زيادة أو نقصانا، كانت ملذاتهما ومُتَعهما تتغير بتغير هذه الظروف، لأن كلا منهما يريد أن يحفظ استقلاله مع الاستمتاع بشريكه؛ والعلاقاتُ بينهما لا تجد قيمتها في ذاتها، وإنما في اللذات التي ينبغي أن توفِّرها لكل واحد منهما؛ وبذلك يدومان على حال التفاوض فيما بينهما، حتى كأن زواجهما زواجات تتجدد مع كل محاورة واقترانَهما اقترانات تتبدل مع كل معاملة؛ إذ لا شيء عندهما تقرَّر دوامه ولا شيء ثبتت ضرورته ولا شيء تعينت قداسته؛ وأمتعُ الملذات ما كان مباشرا أو حاضرا أو عاجلا؛ وهكذا، تكون حياة الأسرة المابعدحداثية الواحدة **عبارة عن رغبات وشهوات متتالية تختلف باختلاف اللحظات**، أي حياةٌ تحمل في نفسها أسباب الانتقال عنها إلى غيرها، لأن الفرق بين الأسرتين الاثنتين كالفرق بين اللحظتين داخل الأسرة الواحدة؛ لذا، لا عجب أن يقال: «إن الحياة الأسْرية عادت سلسلة من المشاهد».

وعلى الجملة، فإذا ما أصبح الفعل من أفعال هؤلاء الأفراد لا هدف له إلا اللذة الفردية والمادية واللحظية، استحق أن يكون معدودا، لا في أفعال الصلاح الخلقي التي تقترن بطلب السعادة، وإنما في أفعال الاستمتاع النفسي التي تقترن بالدخول في اللعب؛ أليس حد اللعب هو أنه **كل نشاط جسمي أو ذهني لا يقصد صاحبه من ورائه إلا المتعة!** حتى إنه يجوز تشبيه سعادة الفرد في الأسرة المابعدحداثية بسعادة الطفل بلعبته، فكلاهما يقصد لذة نفسه،

---

48 انظر:

Louis ROUSSEL : **La famille incertaine**, pp. 113-130.

ويستعجل الفوز بها؛ وإذا ما فاز بها، شعر بالملل؛ فانطلق يطلب أخرى من غير نهاية ولا غاية إلا غاية الالتذاذ.

والشاهد على هذا التعاطي للعب في الأسرة المابعدحداثية ما نسميه بـ«**جنون الإبداع**»؛ فمعلوم أنه ليس في الأفعال أقرب إلى فعل الإبداع من اللعب، لأن اللعب نشاط خيالي، والخيالُ أصل الإبداع؛ ونجد أن أفراد هذه الأسرة لا يَهيمون في شيء هيامهم في أن يدبِّروا حياتهم وفق إبداعهم الخاص بأي وجه كان حتى ولو دعتهم رغبتهم في هذا الإبداع إلى أن يشذوا عن الناس جميعا، وكأن في قلوبهم بغضا لتقليد غيرهم وغِلاّ لتراثهم وماضيهم؛ لذلك، تراهم يجدِّدون ويخترعون أنَّى توهموا وجود مجال أو سبب لهذا التجديد والاختراع كأنما الملل يلاحقهم في كل ما يفعلون؛ فصارت أُسرُهم أشكالا وعلاقاتُهم ألوانا وتعاقداتهم أصنافا ومطالبهم شتى؛ أما أخلاقهم، فحدِّث ولا حرج؛ كل ذلك نشدانا للتفرد والأصالة، لا يبالون إن كان تفردهم انحرافا أو كانت أصالتهم ابتداعا، ولا ينشغلون بمآل ما يفعلون، سواء أصادَم العادات أم خالف القوانين أم خرَّب المؤسسات؛ لا يعنيهم إلا شيء واحد، وهو **أن يمارسوا إبداعهم ولعبهم بحسب رغباتهم وشهواتهم**.

وعلى هذا، يصح أن نقول بأن الأسرة المابعدحداثية استبدلت بطلب السعادة الذي يميز الأسرة الحداثية **طلب اللعب**، لأنه أشبه بسعادة صغار منه بسعادة كبار؛ ولا نعدو الصواب إن قلنا بأن العقلية التي أضحت تدبِّر لجودة الحياة داخل هذه الأسرة هي **عقلية اللاعب الصغير**، **لا عقلية الصاحب الكبير**؛ فكيف إذن تتجلى أفعال اللَّعب داخل هذه الأسرة الجديدة؟

2.3.2. مظاهر اللعب: لئن كان جميع أفراد الأسرة المابعدحداثية قد اشتركوا في أن ينزل بعضهم من بعض منزلة اللعبة من اللاعب، فلم يبلغ أحد من أفراد هذه الأسرة مبلغ الطفل في النزول هذه المنزلة؛ فقد صار حقّا لُعبةً في أيديهم يلعبون بها كما شاءوا؛ ولا غرابة في ذلك، فلما أضحت سعادتهم في لعبهم وكان الطفل بطبعه لاعبا، فلا لعب أمتع ولا ألذ من أن يصير اللاعب بالطبع هو نفسه لعبة يُلعب بها؛ لكن أبى بعضهم إلا أن يروا في هذا التصرف للأسرة المابعدحداثية تطورا إلى مزيد العناية بالطفل، وأخذوا يزعمون

أن مصلحة الطفل هي فوق كل اعتبار، محتجين في ذلك بأن علاقة الوالدية أمتن من علاقة الزوجية وأن علاقة الزوجية مشروطة، بينما علاقة البنوة لا شرط فيها[49]، حتى جعلوا ما تختص به الأسرة المابعدحداثية هو الجمع بين الهشاشة في علاقة الزوجية والمتانة في علاقة البنوة؛ وليس هذا مقام الرد على حججهم، وإنما نقول بأن تركيزهم على الطفل إنما يَنِمُّ عن **«جو اللعب»** الذي أخذ يسود علاقات الأسرة المابعدحداثية؛ وحتى نتبيَّن طبيعة هذا الجو الأُسْري الجديد، لنذكر بعض مظاهر اللعب التي تجلت في التعامل مع الطفل والتي تفصل الوالدين عن وضع الزوجين، وهي الآتية:

◆ **اللعب قبل الحمل**: أصبح وجود الولد يُرغَب فيه كما يُرغب في الحصول على اللعبة؛ فلا يدخل الحمل في مشروع الحياة الزوجية كما يدخل فيه الجماع، وإنما يتوقف على رأي الشريكين ـ زوجين أو خدنين ـ وقرارهما فيه؛ فإن وجدا في ذلك رغبة يستمتعان بها، طلبا الحمل، فإن أمكن وجوده منهما، فذاك؛ وإن لم يكن ذلك ممكنا، إما لأن أحد الشريكين عقيم أو لأنه لا يشاطر شريكه رغبته، وإما لأن هذه الرغبة تأخرت حتى ضعفت خصوبة أحدهما أو كليهما؛ فلا حرج إذ ذاك من أن يطلباه في سوق الحمل التي أنشأها أهل تصنيع الحياة ـ بما يملكونه من بنوك للأجنة المجمَّدة ومياه الذكور والإناث واللقاحات المختلفة ـ كما تُطلب السلعة من السوق المتخصصة في بيع اللُّعَب؛ وهكذا، يصبح الشريكان يصنعان ولدهما كما تُصنع اللعبة، ظانَّيْن أن شدة رغبتهما فيه وانتظار اللذة من وجوده يشفعان لهما في ذلك.

◆ **اللعب أثناء الحمل**: فقد تحمل الشريكة بما حملت برغبة فيه، مشتركة أو منفردة؛ لكن هذه الرغبة قد لا تدوم لعارض من العوارض، إما لشغل متروك أو شريك مفقود أو لمزاج متقلب أو حساب متجدد؛ وحينئذ، تحل محلها رغبة التخلص من الحمل كما يرغب الصبي عن لعبته الجميلة بعد أن كان شديد الرغبة فيها، ثم يرغب في أخرى إلى أن يضجر منها؛ أما إذا

---

(49) انظر:

Irène THERY : **Couple, Filiation et parenté**, p. 26.

حملت به، وهما لا يرغبان فيه كلاهما أو أحدهما، فما أعجلهما إلى إيقاف هذا الحمل المزعج كما يوقفان مشروعا مملوكا لهما، لأن الشيء غير المرغوب فيه حقُّه أن يقذف به كما يُقذف باللعبة الشوهاء.

◆ **اللعب عند الولادة**: إذا ما اضطرت الشريكة إلى وضع ولدها وهي غير راغبة فيه أو شريكها غير راغب فيه، فقد تطلب أن تتمتع بحق التكتم على الوضع وعلى الواضع؛ وقد تعاودها وحدها أو باشتراك مع زوجها أو خِدنها، بعد فترة، الرغبة فيمن وضعت كما تعاود الصبيَّ رغبتُه في لعبة هَجَرها مدة، فيسترجعانه كلاهما أو يسترجعه أحدهما ما لم يحصل تبنّيه من لدن غيرهما كما يسترجع الصبي لعبته المهجورة ما لم يستول عليها صبي لا لعبة له؛ وقد تضع ولدها عن رغبة مشتركة أو منفردة، لكن هذه الرغبة قد تزول لسبب من الأسباب، فيجوز للأم أن ترفع عن الوليد أمومتها، وقد ينضم إليها شريكها فيرفع عنه أبوته، تاركين المولود بلا نسب ولا حسب، حتى يُنسب إلى سواهما بالتبني أو يُحسب على المجهول.

◆ **اللعب بعد الولادة**: يحتاج الولد إلى التنشئة في أسرة بموجب حقه في الأسرة، لكن أي وسط أُسْري يصلح له؟ فإن مظاهر اللعب في بناء الأسرة المابعدحداثية لا تقل عن نظائرها في النسب؛ فما طفقت تنشأ أشكال من الوجود الأُسْري تختلف باختلاف رغبات الشركاء، أزواجا أو أخدانا، أضدادا أو أمثالا، مجتمعين أو مفترقين، حتى قيل: «لكل واحد أسرته حسب هواه»؛ ومع هذا، يطمع كل شكل منها في أن يكون أصلح لهذا الغرض التربوي؛ وإلا، فلا أقل من أن يضاهي غيره في هذه الصلاحية، حتى إن بعضهم يرى فيما يسمونه بـ«الأسرة المُعاد تركيبها» ـ أي الأسرة ذات الربائب ـ النموذج الذي ينبغي أن يقدَّم على غيره في التنشئة، ولا سيما أن هذه الأسرة قد يعاد تركيبها أكثر من مرة، بحجة أن هذا النموذج أقدر على مواجهة تحديات التزايد السريع في عدد المطلَّقات والمطلَّقين وفي عدد المواليد الطبيعيين، وذلك بإكساب الأطفال القدرة على سرعة التكيف مع التقلبات الأسْرية التي يتعرضون لها.

وبعد أن فرغنا من بيان خصائص الرغبة التي نزلت في الأسرة

المابعدحداثية المنزلة التي نزلتها السعادة في الأسرة الحداثية وبيان مظاهر اللعب التي تجلت بها الرغبة في هذه الأسرة الجديدة، يبقى أن نجيب عن السؤال الجوهري: لِمَ انقلبت «السعادة» في الأسرة الحداثية إلى «اللعب» في الأسرة المابعدحداثية؟ فما هو **المثل الأعلى الأخلاقي** الذي كانت تتطلع إليه الأسرة الحداثية في عملها بأخلاق السعادة؟ وما هو شاهدُه الأمثل الذي غفلت عنه هذه الأسرة، حتى نشأت منها أسرة جديدة تنمحي فيها السعادة ويحل مكانها اللعب، وهي الأسرة المابعدحداثية؟

2 . 3 . 3. سبب انقلاب السعادة إلى اللعب: الحياة الطيبة المنفصلة؛ قد نتوصل إلى تبيُّن هذا المثَل الأعلى الأخلاقي متى دققنا النظر في مفهوم «السعادة» في سياق الأسرة الحداثية؛ فلم يكن المقصود به جملة لحظات من اللذة، تنزل فيها الشهوة الجنسية مكانة متميزة، وإنما المقصود به **حالة من السرور والكمال يشعر بها الفرد في حياته اليومية**؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون المثل الأعلى الذي تقصده الأسرة الحداثية في التزامها بأخلاق «السعادة» متعلقا بمجال «**الحياة الطيبة**»؛ ومقتضى «الحياة الطيبة» هو **أنها الحياة التي يستمتع فيها الإنسان بالخيرات**؛ وهي على قسمين: فهناك الحياة الطيبة التي يستمتع فيها الإنسان على فترات متقطعة ببعض الخيرات المادية كما إذا استمتع الزوج بملاعبة زوجته وبلذة اللعب مع ولدهما، وقد يُطلق عليها اسم «**الحياة الطيبة المنفصلة**»؛ وهناك أيضا الحياة الطيبة التي يستمتع فيها الإنسان بالخيرات المعنوية على الدوام، سواء ازدوجت بالخيرات المادية أو استقلت بنفسها، وقد يُطلق عليها اسم «**الحياة الطيبة المتصلة**» كما إذا صدق أحد الزوجين الآخر القولَ حتى فَرَّق بينهما المنون؛ وشتان بين تينك الحياتين: فالحياة الأولى تتقلب بتقلب المنافع المادية، فإن نقصت هذه المنافع، زاد انفصال هذه الحياة؛ وإن زادت هذه المنافع، اتصلت بعض أجزاء هذه الحياة، ولكنها لا تتصل كلها أبدا، لأن هذا الاتصال لا تأتي به إلا الخيرات المعنوية التي هي مكارم الأخلاق؛ والحياة الثانية تبقى على حالها، حتى إذا تقلبت المنافع المادية، لأن نقصان هذه المنافع تواجهه الزيادة في الخيرات المعنوية كما إذا وقع أحد الزوجين في بطالة طارئة، فوجد من شريكه

القناعة اللازمة؛ أما إذا زادت المنافع المادية، فإنها لا تستقل أبدا بنفسها وتبقى تابعة لترشيد الخيرات المعنوية.

وعلى هذا، فإذا كانت الأسرة الحداثية، في التزامها بأخلاق السعادة، تتشوَّف إلى تحقيق مثل أعلى أخلاقي مخصوص، فلا يمكن أن يكون هذا المثال إلا **الحياة الطيبة المتصلة**؛ فهل استطاعت الأسرة الحداثية إذن أن تفي بمقتضاه الذي هو الاهتداء بشاهده الأمثل؟

لكي يكون الشاهد على الحياة الطيبة المتصلة شاهدا أمثل ينبغي أن يتصف بخاصية أساسية، وهي أن **يكون حياةً بلغ الاتصال فيها نهايته، بحيث لا مزيد عليه ولا حياة أخرى تضاهيها فيه**؛ فهل يكون هذا الشاهد الأمثل هو ما يسمى بـ«**الحياة الطيبة الدائمة**»؟ الواقع أن «**الدوام**» في معناه العام هو اتصال لا انقطاع فيه، لكنه قد يكون اتصالا محدودا يحدث في زمان مخصوص له مبتدأ وله منتهى، غير أنه يجوز أن يكون هذا الزمان ممتدا امتداد سن إنسان عُمِّر طويلا، بل سِن الكون كله، يبتدئ ببدايته وينتهي بنهايته؛ وحسبنا دليلا على محدودية الاتصال في مفهوم «الدوام» استعمال لفظ «مادام»، إذ تقول: «أُحسنُ إلى أهلي مادمت حيا»، والمراد «مدة حياتي»، وهي لها انتهاء كما كان لها ابتداء.

وإذا لم تكن الحياة الطيبة الدائمة هي الشاهد الأمثل للحياة الطيبة المتصلة، فهل يكون ما يسمى بـ«**الحياة الطيبة الباقية**» هو هذا الشاهد؟ أكبر الظن أن مفهوم «**البقاء**» يختلف عن مفهوم «الدوام»؛ لكنَّ وجه اختلافه عنه لا يكفي لأن يجعل منه المفهوم المطلوب لنا؛ ذلك أن البقاء يدل، بخلاف الدوام، على اتصال لا نهاية له؛ إلا أنه يجوز أن يكون للشيء الباقي بداية، إذ يكون قد ابتدأ في لحظة ما، واستمر بعدها إلى الأبد، فيكون البقاء دواما لا نهاية له، بدليل مقابلته لمفهوم «الفناء»، إذ يجوز أن يكون «الشيء الباقي» قد ابتدأ كما ابتدأ «الشيء الفاني»، لكنه لَمْ ولن ينته كما انتهى.

وبإيجاز، فالمطلوب في الشاهد الأمثل للحياة الطيبة أن يكون بقاء بلا بداية، أي اتصالا غير محدود من طرفيه: الأول والآخر؛ وليس ذاك إلا «**الحياة الطيبة الخالدة**» أو قل «**الخلود**»؛ فمقتضى **الخلود هو الاتصال منذ**

الأزل وإلى الأبد؛ فعلى هذا، يكون الخلود أكمل نموذج للحياة الطيبة المتصلة ينبغي للإنسان أن يستحضره في تطلعه إلى الحياة الطيبة.

والآن بعد أن عَرَفْنا الفرق بين الحياتين الطيبتين: «الحياة الطيبة المنفصلة» و«الحياة الطيبة المتصلة»، وعرفنا كذلك أن «الخلود» هو الشاهد الأمثل على الحياة الطيبة المتصلة، تفطَّنا إلى السبب الذي جعل «السعادة» تنقلب إلى «اللعب» في الأسرة المابعدحداثية؛ ذلك أن السعادة في الأسرة الحداثية انبنت على المبدإ الانفصالي الثالث من مبادئ فصل الأخلاق عن الدين، أي «مبدإ التعلق بالدنيا»؛ لكن هذا المبدأ لا يمكن أن يتفرع عليه الخلود، لأن الخلود حياة بلا بداية والحياة الدنيوية لها بداية، فضلا عن النهاية؛ وإذا كان الإنسان الدنيوي يعلم يقينا أنه لا حيلة له مع بدايته، فإنه يطمع في أن يبقى بعد موته عن طريق أعماله، معتقدا أنه بقدر ما يأتي من هذه الأعمال، فإنه يدفع عن نفسه النهاية؛ لكن هذا البقاء هو حياة وهمية ومتوهمة، بينما بقاء الخلود هو حياة حقيقية ومتحققة، فليس هو عموم بقاء عمل في خَلَد الغير، وإنما هو خصوص بقاء الذات مع عملها.

ولما كان الخلود الذي هو الشاهد الأمثل للحياة الطيبة المتصلة لا يتفرع على مبدإ التعلّق بالدنيا، لزم أن تبقى السعادة التي انبنت على هذا المبدإ الحداثي بمنأى عن المثل الأعلى الذي هو الحياة الطيبة المتصلة؛ ثم لما كان لا مفر من العلم بالخلود للعلم بالحياة الطيبة المتصلة والعمل بمقتضاها، لزم أن يتعذر على الفرد في الأسرة الحداثية التعرف على هذا المثل الأخلاقي، لأن التعرف عليه يقتضي منه التعرف على شاهده الأمثل الذي هو الخلود؛ ومعلوم أنه لا يمكن أن يتعرف على هذا الشاهد لوجود تمسُّكه بمبدإ التعلّق بالدنيا؛ وعلى هذا، فمهما سوَّلت له نفسُه أنه يعيش عيشة سعيدة، **فلا بد أن ينقلب ما كان يعتقده اتصالا فيها إلى انفصال، بل أن ينقلب ما كان يعتقده طيبة فيها إلى شقوة**، لأن من فاته إدراك هذا الشاهد الأمثل ـ أي الخلود ـ فاته إدراك المَثَل الأعلى الذي هذا شاهده ـ أي الحياة الطيبة المتصلة.

وهكذا، فلما كانت الأسرة المابعدحداثية قد انحدرت من الأسرة الحداثية، وجب أن تكون الحياة الطيبة التي تنشدها حياةً منفصلة، أي أن

يكون فيها الفرد الحي مستغرقا في اللحظات ينتقل من واحدة إلى أخرى إلى أن تنقطع عنه كليا؛ والحال أن «النزعة اللَّعِبية» التي اتصفت بها الأسرة المابعدحداثية إنما هي بالذات هذا الاستغراق اللحظي الذي لا اتصال فيه يرقى بالحياة؛ فإذن اللاعب من أفراد الأسرة هو من فَقَد دوره في بناء الأسرة على أخلاق السعادة، ولا بناء لها على هذه الأخلاق بغير الاستئناس بمثال الحياة الطيبة المتصلة عن طريق شاهد الخلود.

وبهذا، يتضح أن النزعة اللَّعِبية التي استحوذت على أفراد الأسرة المابعدحداثية هي أثر من آثار غياب معنى «الحياة الطيبة المتصلة» في الأسرة الحداثية، ولا انفكاك لها عن هذه النزعة اللَّعِبية إلا باستحضار هذا المعنى الخلقي المثالي، ولا استحضار له بغير إدراكه في شاهده الأمثل، ألا وهو الخلود!

❖ محصول الكلام في هذا الفصل الثاني هو أن التطبيق الإسلامي لركن التفصيل من أركان روح الحداثة والمتمثل في التفصيل الموجَّه ـ أو الوظيفي ـ يكشف لنا أن علاقة الأسرة المابعدحداثية بالأسرة الحداثية في المجتمع الغربي هي أشبه **بمفارقة** منها بشيء آخر؛ فالأسرة المابعدحداثية هي مِثْل الأسرة الحداثية وضدها في ذات الوقت، أو، على وجه الاستعارة، هي **وليدتها وضرَّتها** معا؛ فهي **وليدتها**، لأنها انبنت على ما انبنت عليه الأسرة الحداثية من مبادئ فصل الأخلاق عن الدين ـ أي «مبدأ التوجه إلى الإنسان» و«مبدأ التوسل بالعقل» و«مبدأ التعلّق بالدنيا»؛ وهي، في الآن نفسه، **ضرتها**، لأنها أخذت بأخلاق الإمَّعية حيث أخذت الأسرة الحداثية بأخلاق المروءة؛ وأخذت بأخلاق الحظ حيث أخذت هذه بأخلاق الإلزام؛ وأخذت بأخلاق اللعب حيث أخذت هذه بأخلاق السعادة.

والعلَّة في انقلاب الوليدة ضرةً هي أن الوالدة ـ أي الأسرة الحداثية ـ رغبت في الحمل بما لا طاقة لها بحمله؛ فقد رغبت في أن تحمل روح مُثُل أخلاقية عليا، ولكنها لم تقدر على حمل سر هذه الروح: فقد رغبت في حمل

روح الـمَعيَّة الرافعة ولـم تُطِق حمل **سر التعالي**؛ ورغبت في حمل **روح الالتزام القيِّم** ولم تُطِق حمل **سر الفطرة**؛ ورغبت في حمل **روح الحياة الطيبة المتصلة** ولم تطق حمل **سر الخلود**؛ وحملُ الروح بغير سرٍّ هو بمنزلة حمل جسم بلا روح؛ **والأسرة المابعدحداثية هي هذا الجسم بلا روح**: فقد نشأت على المعية الخافضة، وهي معية لا روح فيها؛ وعلى الالتزام الهين، وهو التزام لا روح فيه؛ وعلى الحياة المنفصلة، وهي حياة لا روح فيها؛ والوليدة التي تنشأ على ضد ما أمَّلت والدتها لا بد أن يكون مآلها أن تُرهِقها عصيانا وعقوقا وتؤذيها إيذاء الضرة لضرتها؛ وهل العبرة من هذا كله إلا أن الأسرة الحداثية قد خرجت عن مقصودها، وكل خروج عن المقصود هو تنبيه على وجوب الدخول في التصحيح؛ ولا تصحيح للأسرة بغير عودة الروح إليها، هذه الروح التي لا تنفخها فيها إلا قيم «التعالي» و«الفطرة» و«الخلود».

ومن هنا، يتبيَّن أنه لا يمكن للأسرة الحداثية أن تحفظ نفسها من انقلاب مقصودها إلى ضده إلا إذا تخلَّت عن التفصيل المطلق ـ أو البنيوي ـ وسلكت طريق التفصيل الموجَّه الذي تأخذ به الحداثة الإسلامية؛ فهو الذي بمقدوره أن يجعل معية الأفراد داخل هذه الأسرة تتشبَّه على أجمل وجه بمعية المتعالي مع خَلْقه، فيكون كل فرد مع غيره بكل غيريته مع تمام حفظه لخصوصيته الأخلاقية؛ كما أنه بمقدوره أن يجعل التزامات كل واحد من أفراد الأسرة تحفظ على أفضل وجه القِيم الحُسْنى التي تتكون منها الفطرة الإنسانية، فيقوم كل منهم بأفعاله على اعتبار أنها لا تزيد في أخلاقيته وإنسانيته داخل أسرته هو فحسب، بل إنها تزيد في أخلاقية وإنسانية الخلق جميعا داخل العالم كله؛ وهو الذي بمقدوره أخيرا أن يجعل حياة كل واحد من أفراد هذه الأسرة تتشبَّه بحياة الخلود، فيأتي بكل فعل من أفعاله وهو يعي على أكمل وجه أن آثار فعله ومسؤوليته فيه لا تقف عند جيله وذريته، بل تتعداهما، لا إلى الأجيال والذريات من بعده، وإنما إلى مستقبل يمتد إلى الأبد.

الباب الثاني

التطبيق الإسلامي لمبدإ الرشد الحداثي

لقد تقرّر أن للحداثة روحا تحدّدها وأن هذه الروح عبارة عن مبادئ كلية تحتمل إمكانات تطبيقية مختلفة قد يفضل بعضها بعضا، وأن التحديث لا يكون بنقل تطبيقات الآخرين لهذه المبادئ، وإنما بتحقيق أحد إمكاناتها التطبيقية ابتداء.

وقد تناولنا في الباب الأولى التطبيق الإسلامي لواحد من هذه المبادئ، وهو **مبدأ النقد**، فتوسَّلنا بجانب **التعقيل الموسّع** من هذا التطبيق في نقد نظام العولمة الذي انبنى على التعقيل الأداتي؛ كما توسَّلنا بجانب **التفصيل الموجَّه** منه في نقد نظام الأسرة الغربية الذي انبنى على التفصيل المطلق.

وجاء الآن أوان تناوُلِ التطبيق الإسلامي لمبدإ ثان من هذه المبادئ الحداثية، وهو **مبدأ الرشد**، ويشتمل هذا المبدأ على ركنين أساسيين:

أحدهما: **الاستقلال**؛ ويتخذ في هذا التطبيق مظهر **الاستقلال المسؤول**، وهو استقلال يختار المرء بنفسه شكله بما يمكّنه من إطلاق طاقاته كما يحدِّد بنفسه الوصاية التي عليه واجب التخلُّص منها بما يمكِّنه من تحقيق خصوصيته، **مجدِّدا بذلك أسباب الاتصال بالآخر**؛ وهو، بهذا، يُضادُّ «**الاستقلال المنقول**»، وهو الذي يتعاطى فيه المرء تقليد الآخر في مقصد استقلاله ومسلكه، لا يَقدِر على أن يتبيّن بنفسه ما إذا كان هذا التقليد المزدوج ينفعه أو يضره.

والثاني، **الإبداع**؛ ويتخذ في التطبيق الإسلامي مظهر **الإبداع الموصول**، وهو إبداع لا يقطع فيه المرء صلته إلا بما اضمحل نفعه أو أصبح ضرره أكثر

من نفعه، لا يبالي بزمانه، بعيدا كان أو قريبا، **مجدِّدا بذلك أسباب اكتشاف الذات**؛ وهو، بهذا، يُضادُّ «**الإبداع المفصول**» الذي أخذ به التطبيق الغربي، إذ يكون همُّ المرء فيه الظهور بمظهر الذي قطع صلته بالماضي.

وتحقيقا لهذا الغرض، يجوز أن نختار أيَّ مجال من المجالات التي يمكن أن يطبِّق فيها المسلمون هذا المبدأ، فنتعاطى النظر فيه؛ لكن هذا النظر يكون أوفى بالغرض لو أنه يتناول المجالات التي تجمع إلى كونها تطبّق مبدأ الرشد كونَها **تمُثِّل مداخل المسلمين، على وجه الخصوص، إلى الحداثة**؛ ونقصد بذلك المجالات التي تتجلى فيها الحداثة، لا من حيث الآلية المطبّقة فحسب، بل أيضا من حيث الإشكالية المطروحة؛ لهذا، يتعين أن نتخذ معيارا لاختيار مجالات التطبيق الإسلامي التي ننظر فيها، وصيغته هي كالتالي:

- **ينبغي لمجالات التطبيق الإسلامي المعتبرة أن يقتضي منهجها ومضمونها معا ممارسة الاستقلال المسؤول والإبداع الموصول على أبلغ وجه.**

وإذا نحن عرضنا مختلف هذه المجالات على هذا المعيار الإجرائي، وجدنا أنه لا شيء يجب على المسلم أن **يمارس فيه استقلاله على أبلغ وجه** مثلما يجب عليه في مجالات اتصاله بعطاءات الآخرين الذين سبقوه إلى الحداثة، وذلك لكي يتمكّن من حفظ خصوصيته؛ ومعلوم أن أوَّل مجال للاتصال بهذه العطاءات الحداثية إنما هو **الترجمة**؛ لذلك، صحّ أنه لا دخول للمسلم إلى الحداثة من غير **تجديد ممارسته للترجمة**؛ فما لم يجدِّد اتصاله بغيره، لا يمكن أن يقدر على تحديث نفسه؛ والترجمة التي تعنينا هنا هي الترجمة إلى لغة القرآن ـ أي الترجمة العربية ـ ولو أن ما سوف نقرِّره من أصول يمكن أن ينطبق على الترجمة بأي لسان كان متى أراد واضعها أن تكون ترجمة مستقلة؛ كما وجدنا أنه لا شيء يجب على المسلم أن يمارس فيه **إبداعه على أبلغ وجه** مثلما يجب عليه في مجالات إحياء العقيدة الأصيلة التي يتفرد بها، وذلك لكي يتمكّن من حفظ وجوده؛ ومعلوم أن أوَّل مجال لإحياء عقيدته إنما هو **القرآن**؛ لذلك، صحَّ أنه لا دخول للمسلم إلى الحداثة من غير **تجديد قراءته للقرآن؛ فما لم يجدد عقيدته**، لا يمكن أن يطيق تحديث نفسه.

إذن يتوجّب علينا أن ننظر في هذين المجالين التطبيقيين: «ممارسة الترجمة» و«قراءة القرآن»؛ فنبدأ بتوجيه نقدنا إلى مظاهر **الاستقلال المنقول** الذي مارس به بعضهم هذه الترجمة، معتقدا أنه فتح لخصوص المسلمين الناطقين بالعربية باب الحداثة، فإذا به يوصدها في وجههم؛ حتى إذا فرغنا من هذا التمهيد النقدي، فحصنا أسباب **الاستقلال المسؤول** التي ينبغي أن تأخذ بها الترجمة الجديدة، حتى تُقْدِرنا على تحقيق التحديث المطلوب؛ كما نوجّه نقدنا إلى مظاهر **الإبداع المفصول** الذي مارس به بعضهم قراءة القرآن، ظانّاً أنه سار بعموم المسلمين على سكة الحداثة، فإذا به يزيغ عنها؛ حتى إذا فرغنا من هذا التمهيد النقدي، فحصنا أسباب **الإبداع الموصول** التي ينبغي أن تأخذ بها القراءة الجديدة للقرآن، حتى تُمكّننا من بلوغ هذا التحديث.

الفصل الثالث

الترجمة الحداثية والاستقلال المسؤول

لقد ذكرنا في مطلع الباب الثاني أن التطبيق الإسلامي لركن الاستقلال من ركني مبدإ الرشد من مبادئ روح الحداثة يتخذ صورة **الاستقلال المسؤول**، إذ يتّبع فيه المسلم الطريق التي تمكنه من أن يتخلّص من **الوصاية** التي يمارسها عليه الآخر، مقيِّدا حريته في التفكير، ومضيّقا عليه أفق الإبداع؛ وهدفُنا في هذا الفصل الثالث هو، على التعيين، أن نوضّح كيف أن **الاستقلال المسؤول** يوفي بمقضيات **الترجمة الحداثية الحقَّة** بما لا يوفي بها الاستقلال المنقول الذي قامت عليه ممارسة الترجمة العربية في العصر الحديث.

يبقى إذن أن نحدِّد ما هي الوصاية التي ينبغي أن يتحرَّر منها المترجم بطريقته الخاصة؛ فنقول إن لكل نص **تعلّقا بالوصاية من وجهين**، ذلك بأنه بقدر ما يتحرر من وصاية، يؤسّس لأخرى؛ والوصاية التي يتحرر منها هي وصاية غيره عليه؛ والوصاية التي يؤسِّس لها هي وصايته هو على غيره؛ أي أنه بقدر ما يدفع وصاية غيره عنه يجلب وصايته هو لغيره؛ إلا أن القدرة التحديثية للنص تظهر بالأساس في جانب قدرته على التحرُّر من وصاية غيره؛ ولا مجال يبرز فيه التفاوت بين هذين الوجهين لممارسة الوصاية بروزَه في الترجمة، ذلك أن النص الأصلي ينزل لأول وهلة **منزلة النص الوصِيّ**، بحيث يبدو وكأنه لا يمارس في الظاهر إلا وصايته على المترجم، مع أنه في باطنه لا يقل دفعا لوصاية غيره عليه؛ والنص النقلي يَنزل لأول وهلة **منزلة النص الموصى عليه**، بحيث يبدو وكأنه لا يكابد في الظاهر إلا وصايةَ غيره عليه، مع أنه في باطنه لا يقل ممارسة للوصاية على غيره.

كما ذكرنا أن أحد المدخلين الأساسيين اللذين يمكن أن يَلِج المسلم منهما إلى فضاء الحداثة هو **إعادة الاتصال بالآخر**، وأن الذي يؤمِّن هذه الإعادة هو تجديد ممارسة الترجمة بما يجعلها تتَحقَّق بوصف الاستقلال المسؤول[1]؛ وعلى هذا، فإن المترجم، بموجب دوره الفاصل في التحديث، مُطالَب أكثر من غيره بأن يبذل من الجهد أضعاف ما يبذله غيره لكي يُخرج نصَّه من هذه المنزلة الاستتباعية البادية للعيان؛ ولا خروج منها إلا إذا ظهر في نقله لهذا النص بأنه لا يقلُّ استقلاليةً عن واضعه عند وضعه، حتى كأنه يعيد وضعه، بحيث يمارِس تحرُّرَه من وصاية هذا النص ممارسة واضعه لتحرُّره من وصاية نص أو نصوص أخرى؛ ومعنى هذا أن ما يَعدّه هذا الناقل وصاية قد لا يعدُّه الواضع كذلك والعكس بالعكس، أي أن ما يعدُّه الواضع وصاية قد لا يعدُّه الناقل كذلك.

أما إذا أخل المترجم بهذا الشرط، فلا مفرّ من أنه يصير إلى أن يقلّد في طريقة استقلاله طريقة واضع النص في تحقيق استقلاله؛ فيرى أن الوصاية الممارَسة عليه هي عينها الوصاية الممارسة على هذا الواضع، وأنها هي التي ينبغي أن يتخلص منها تخلُّصَ هذا الأخير منها، غافلا عن الوصاية الحقيقية التي يمثلها النص الذي بين يديه نفسه والذي يؤسس لوصايةِ غيره عليه، لا لوصايته هو على غيره.

وبعد أن حددنا الوصاية التي يتحمل المترجم مسؤولية الاستقلال عنها، فلا ضير في أن نقتصر في وضع أصول هذه الترجمة المستقلة على النظر في ممارسة النقل إلى اللسان العربي دون سواه، ذلك لأن هذه الأصول ليست خاصة تنحصر صحتها وفائدتها في هذه الترجمة العربية، وإنما عامة تتعدى صحتها وفائدتها إلى أية ترجمة بأي لسان.

فمعلوم أن حركة الترجمة العربية انطلقت في العصر الحديث منذ مطلع القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي شهد بداية «النهضة الفكرية العربية

---

(1) نُذكّر القارئ بأن المدخل الثاني هو **إعادة اكتشاف الذات**، ويؤمِّنها تجديد قراءة القرآن بما يجعلها تتحقَّقَ بوصف الإبداع المأصول كما سيأتي بيانه في الفصل الرابع.

الحديثة» أو قل بداية «تحديث الفكر العربي»؛ ونصطلح على تسمية هذه الحركة الحديثة بـ«التجربة الثانية» للترجمة العربية، تمييزا لها من التجربة الأولى، وهي التي شهدها العصر العباسي؛ وقد كانت مصر صاحبة قصب السبق في هذه التجربة الجديدة بفضل «مدرسة الألسن» التي أنشأها محمد على باشا باقتراح من رائد الترجمة العربية الحديثة، رِفاعة الطهطاوي[2]؛ والملاحظ أن الأعمال التي أثمرتها هذه التجربة الثانية تُنسَب إلى الحداثة مع أنها لا تسترشد بهذا النوع من الاستقلال، وإنما بالنوع الذي أطلقنا عليه اسم «الاستقلال المنقول»؛ إذ ليست تطبيقا مباشرا لأحد أركان روح الحداثة، وإنما تقليدا لتطبيق سابق، وهو التطبيق الغربي على أساس أنه هو «الواقع الحداثي» كما لو أن روح الحداثة لا تحتمل إلا تطبيقا واحدا، وهي دعوى تولّينا بطلانها في السابق[3].

لهذا، يتعين أن نبدأ بالنظر في هذه التجربة الحديثة للترجمة العربية لتقويمها، فنشتغل ببيان كيف أن سلوكها لهذا الطريق الثاني في الاستقلال انبنى على مسلَّمات ومفاهيم إن لم تكن في أصلها باطلة، فلا أقل من أنها تحتاج إلى المراجعة.

1 . نقد مسلمات الترجمة العربية

تنبني التجربة الثانية في الترجمة العربية على مسلمات، نذكر منها ثلاثا، أولاها، «مسلمة المماثلة بين التجربة القديمة والتجربة الحديثة في الترجمة»؛ والثانية، «مسلّمة الترجمة الواحدة للكتاب الواحد»؛ والثالثة، «مسلّمة الترجمة الواحدة للمترجم الواحد»؛ فلنبسط الكلام فيها على التوالي.

1.1. مسلمة المماثلة بين التجربتين العربيتين في الترجمة

تُقرِّر المسلمة الأولى أن التجربة الثانية للترجمة العربية مماثلة للتجربة

(2) انظر جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي**.

(3) راجع المدخل التنظيري من هذا الكتاب: «روح الحداثة وحق الإبداع».

الأولى التي عرفها أهل اللسان العربي[4] في العصر العباسي الأول[5]؛ وهذا باطل وبيان بطلانه من الوجوه الآتية:

أ. أن تجربة الترجمة الأولى **فعل اختياري** صدر عن إرادة إثبات الذات وتحقيق إمكاناتها الواسعة، بينما التجربة الثانية **انفعال اضطراري** صدر عن غريزة الدفاع عن النفس وحماية حدودها التي ضاق نطاقها.

ب. أن المتقدمين من أهل العربية مارسوا تجربة الترجمة الأولى، وهم **في موقع قوة**، إذ شرعوا في تأسيس هوية ثقافية وشخصية حضارية خاصتين بهم، بينما المتأخِّرون منهم يمارسون التجربة الثانية، وهم **في موقع ضعف**، إذ يستولي عليهم شعور حاد بتخلف مجتمعاتهم ولّد فيهم عُقَدا نفسية تُهدّد هويتهم وشخصيتهم.

ج. أن تجربة الترجمة الأولى كانت **تتخير النصوص التي ينبغي نقلها**، بحيث لا تُصادِم القيم الأخلاقية التي تشبعت بها الروح الإسلامية، بينما التجربة الثانية تتهافت على نقل كل النصوص، لا تبالي إن أضرت بالقيم الأخلاقية الإسلامية أو لم تضر بها.

د. أن تجربة الترجمة الأولى **نقلَت نصوصا أنتجتها حضارة غابرة** ولو أن بعض آثارها باقية، في حين أن التجربة الثانية تنقل نصوصا تُنتجها حضارة قائمة، بِيَدها أسباب صنع التاريخ الإنساني في هذا العصر.

يترتب على هذه الحقائق أن درجة الاستقلال التي تمتّعت بها التجربة الأولى لا تتمتع بها التجربة الثانية، وذلك من وجهين أساسيين: **أحدهما** أن التجربة الأولى كانت مبادِرة بالفعل، إذ كانت مختارة ومستقوية ومنتقية، في حين أن التجربة الأخرى كانت رادَّة للفعل، إذ كانت مُجبَرة ومستضعفة

---

(4) ننبه القارئ إلى أن صفة «العربي»، حيثما تَرد في هذا الكتاب ـ وفي هذا الفصل على الخصوص ـ ليس لها مطلقا أي مدلول قومي؛ ومعناها هو بالضبط: «ذو اللسان الذي نزل به القرآن»، مع العلم بأننا هنا بصدد الحديث عن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة.

(5) انظر كمال قحة: «**الترجمة في العصر الحديث: تاريخها وقضاياها**»، ص. 226، ندوة الترجمة في كلية الآداب بتونس.

ومُرسَلة؛ **والثاني**، أن الوصاية التي مارستها النصوص المنقولة على التجربة الأولى ليست بالقوة التي تمارسها بها هذه النصوص على التجربة الثانية، نظرا لكون الوصاية القديمة لم تساندها حضارة قائمة، بينما الوصاية الحديثة تفرضها حضارة غالبة، فضلا عن كون التجربة الأولى ـ كما ذُكر ـ تتمتع بالمبادرة، في حين أن التجربة الثانية لا تتمتع بهذه المبادرة.

1.2. مسلمة الترجمة الواحدة للكتاب الواحد

تُقرّر المسلمة الثانية أن **تعدُّد ترجمات الكتاب الواحد بتعدّد المترجمين تكرار فيه إهدار للجهد**؛ ويمكن تجنُّبُه بأن نضع بين يدي المترجم أدلة ببليوغرافية أو شبكة اتصال أو قواعد بيانات تضم كل المعلومات عن الكتب المترجمَة وأسماء المترجمين؛ وهذا أيضا معترَض عليه من الوجوه الآتية:

أ. **أن الترجمة لا تستنفذ الأصل ولا تكافئه**؛ فمهما بلغت الترجمة من الإتقان وتحلَّى صاحبها بالأمانة، فقد لا نستغني بها عن ترجمات أخرى ممكنة؛ فالنقل لا يُغني عن النقل، فضلا عن الأصل؛ ثم إن المترجم قد لا تُرضيه ترجمةُ غيرِه، فيحقُّ له أن ينقل الأصل ثانية متداركا ما يَعُدّه نقصا في الترجمة الأولى؛ وحتى إذا نالت رضاه، فلا يمتنع أن يأتي بترجمته بحسب اعتبارات غير الاعتبارات التي وُضعت بها هذه الترجمة السابقة.

ب. **أن الترجمات تتغير بتغيُّر الحاجات والأزمان**؛ إذ يضع المترجم نقله لكي يُلبّي حاجة محددة في ظرف مخصوص، فيتَّبع فيه الطريق المناسب على قدر الطاقة، بحيث إذا اختلفت الحاجة اختلف هذا الطريق؛ كما أن اللغة التي وردت بها الترجمة قد تتطور في بناها ومضامينها واستعمالاتها، فيتعين أن تُعاد الترجمة بما يستجيب لهذا التطور البنيوي أو الدلالي أو الاستعمالي، حتى لا تنقطع صلة المتلقي بالأصل.

ج. **أن المترجمين ليسوا صنفا واحدا، بل أصنافا متعددة**؛ إذ يَصدرون عن تصورات مختلفة للترجمة كما أنهم يتَّبعون فيها طرقا متباينة؛ فنجد بينهم من يُقدِّم لغة الأصل على لغة النقل، ومن يُقدِّم لغة النقل على لغة الأصل، وأيضا من ينظر إلى النص بعين المؤلف ومن ينظر إليه بعين المتلقي؛ كما أن

بعضهم يجعل الترجمة نوعين اثنين: «ترجمة علمية» يتقدم فيها اعتبار المسميات الخارجية، و«ترجمة أدبية» يتقدم فيها اعتبار الصور البلاغية؛ وبعضُهم يجعلها أنواعا ثلاثة، مضيفا إلى النوعين الأولين «الترجمة الفلسفية»، ويتقدم فيها اعتبار المعاني العقلية[6]؛ وبعضُهم يجعلها أنواعا أربعة، مضيفا إلى الأنواع السابقة «الترجمة الدينية»، ويتقدم فيها اعتبار القيم الروحية؛ وكل هذا الاختلاف في التصورات والطرق من شأنه أن يجعل الترجمات تتعدد وتتفاوت فيما بينها.

يلزم من هذه الاعتراضات المختلفة أن مواقف المترجمين من الوصاية التي يمارسها النص الأصلي الواحد تختلف باختلاف نظرتهم إليها؛ فبعضهم قد يتقبل هذه الوصاية على اعتبار أنها أمانة في عنقه، فيجتهد في الخضوع لها، أو على اعتبار أنها المظهر الذي تتحقّق به خصوصية المؤلف، فيعمل على حفظها؛ وبيِّن أن هؤلاء المترجمين لا يمارسون من الاستقلال إلا ما مارسه واضع النص الأصلي؛ في حين قد يرفض بعضهم هذه الوصاية على أساس أنها عقبة تعوق انطلاق الطاقة التعبيرية للغته، فيجتهد في اقتحامها، أو على أساس أنها قيد يحدُّ من تصرفاته أو يَضرُّ بفهم المترجَم لهم، فيعمل على التخلص منه؛ وظاهر أن هذا الصنف الثاني من المترجمين، على خلاف الصنف الأول، يرتقي باستقلاله إلى رتبة الفعل المسؤول.

1.3. مسلَّمة الترجمة الواحدة للمترجم الواحد

تُقرِّر المسلمة الثالثة أنه **لا فائدة من أن يُكرِّر المترجم الواحد ترجمة نفس الكتاب**، وأن تنقيح أو تصحيح المترجم لِما سبق أن ترجمه لا يُعَدّ بمنزلة ترجمة أخرى؛ وتبدو هذه المسلمة أكثرَ من السابقتين رسوخا في الأذهان؛ غير أنه يجوز أن نورد عليها الاعتراضات التالية:

أ. **تختلف الترجمات باختلاف فئات المتلقين**؛ ليست كل ترجمة صالحة

---

(6) انظر:
Jean-René LADMIRAL : « Pour une philosophie de la traduction » dans **Revue de Métaphysique et de Morale**, 94 année / n° 1, 1989.

لفئة من المتلقين تصلح كذلك لفئة غيرها، متى كان المراد بوضعها هو التأثير فيهم، تكوينا أو توجيها؛ وحينئذ، يتوجب على المترجم أن يضع لكل فئة من المتلقين ترجمة تخصها، أي تناسب ظروفها وحاجاتها، حتى يحصل التأثير المقصود.

ب. **تختلف الترجمات باختلاف مستويات المتلقي الواحد**؛ ليست كل ترجمة مفيدة للمتلقي في مستوى من مستويات تكوينه، تفيده أيضا في أي مستوىً غيرِه؛ لذا، يحتاج المترجم إلى أن يتدرج في نقوله بحسب هذه المستويات لكي يحقّق بغيته من التأثير في المتلقي؛ ولا ينفع أن يقال: فكما أن المؤلّف لا يضع إلا أصلا واحدا، فكذلك ينبغي أن لا يضع المترجم إلا نقلا واحدا؛ ذلك لأن طرق النقل متعددة، بينما الأصل طريقُه واحدة؛ ومن يجعل النقل واحدا يخرج به من وصف النقل إلى وصف الأصل، وهذا مردود.

ج. **لكل ترجمة وُضعت بالفعل بدائل بالقوة عند واضعها**؛ إذ كلما اختار الناقل ترجمة معيّنةً، بقي في مُكنته أن يَستبدل مكانها غيرَها، بحيث يتصف كل نقل بالجواز، في حين يتصف الأصل بالضرورة؛ والشاهد على ذلك تردّدُ المترجم بين عبارات مختلفة تؤدي كلها المقصود قبل أن يقع اختياره على واحدة منها، وكذا وضعُه لمقابلات عدة للفظ الواحد من ألفاظ الأصل، مستعملا كل واحد منها في سياق مختلف كما لو أنه يمزج بين الترجمات الممكنة للنص الأصلي.

يترتب على الاعتراضات السابقة أن مواقف المترجم الواحد من الوصاية التي يمارسها النص الأصلي الواحد تختلف باختلاف المقام؛ فقد ينصاع لهذه الوصاية، لأنها تخدم غرضه في التعريف بخصوصية الأصل، توسيعا لآفاق المتلقي؛ وقد يخرج عنها، لأنها تُلَبّي حاجته في إنشاء خصوصية لترجمته تُكسبها وصاية لا توجد في الأصل؛ وقد يكون خروجه عنها على درجات، فيخرج عن وصاية هذا الجانب أو ذاك من الجوانب التي يتشكل منها الأصل بحسب مقتضى الحال وعلى قدر علم المتلقي به.

وجملة القول في هذا الموضع أن المسلمات الثلاث التي تنبني عليها

التجربة الثانية في الترجمة العربية لا تصحُّ؛ فهذه التجربة لا تُشابِه في ظروفها سابقتها في العهد العباسي، إذ الاستقلال المنقول فيها أوسع نطاقا والتماهي مع المؤلف أشدُّ أثرا؛ ثم إن الأصل الواحد، لَمّا كان يتطلَّب نقولا عدة من مترجمين مختلفين، فقد مارس فيها هؤلاء استقلالهم على اختلاف بينهم؛ فهذا يحرص على أن يتماهى مع واضعه، فيكون استقلاله منقولا، وذاك يسعى إلى أن يتفاوت معه، فيكون استقلاله مسؤولا؛ وليس هذا فحسب، بل أيضا إن الأصل الواحد يتطلَّب من المترجم الواحد أن يضع له نقولا متعددة، متقلبا في أطوار الاستقلال المختلفة؛ فتارة ينقل استقلالَ المؤلف، وتارة ينشئ استقلاله من عنده، وقد ينزل من هذا النقل أو ذاك الإنشاء رُتَبا مختلفة.

والآن نمضي إلى نقد بعض المفاهيم التي تأخذ بها هذه التجربة الثانية من الترجمة العربية، ونقف منها على مفهومين أساسيين، وهما: مفهوم «التحديث» ومفهوم «الترجمة»؛ فلنبدأ بمفهوم «التحديث».

2 . نقد مفهوم «التحديث»

فقولنا: «حدَّث الشيء»، معناه «صيَّره حديثا»، أي نقَلَه من حاله القديمة إلى حال جديدة، فيكون قول القائل: «تحديث الفكر الإسلامي العربي» هو الاشتغال **بتجديده**؛ وذو اللسان العربي الذي يشتغل اليوم بتحديث فكره لا يحدّثه من عنده ولا بالوجه الذي يريد، وبيان ذلك من جهتين اثنتين:

إحداهما، أن عمليات هذا التحديث تتم بواسطة الأفكار ـ بل الأنساق الفكرية ـ التي **يقتبسها** من عطاءات وإبداعات الثقافات الغربية، على اعتبار أن هذه الأنساق الفكرية سببٌ في تقدُّم أهلها وتحضُّرهم وتحصيلهم للحداثة.

والثانية، أن هذه الأنساق الفكرية **المقتبَسة** تصبح بين يديه بمنزلة نماذج مخصوصة يتعين عليه أن يحتذي حذوها في تجديد الفكر الإسلامي العربي، حتى ينال نصيبا من الحداثة، لاحقا بعصره.

من هنا، يَلزم أن هذا التحديث هو من النوع **الخارجي**، إذ يحصل وفق نماذج مقتبسة خارجية؛ لكن تَرِد على هذا التحديث الخارجي شُبهٌ مختلفة،

بحيث تجعله يبدو وكأنه تحديث وهمي، لا تحديث حقيقي؛ نذكر من هذه الشُّبه ما يلي:

1.2. شبهة الخلط بين ما يستحق الاقتباس وما لا يستحقه

قد يقتبس المسلم ذو اللسان العربي ما ليس جديدا في أصله، بل يكون قديما يجدر تركه؛ أو يقتبس ما ليس ضروريا، بل يكون عرضيا يحسن الاستغناء عنه؛ وقد يقتبس ما ليس كونيا، بل يكون خاصا لا يتعدى محلَّه؛ أو يقتبس ما ليس نافعا في تقدُّم أو في تحضُّر، بل يكون ضارا يتوجب دفعه؛ وقد يقتبس أخيرا ما ينقلب وضعُه بسبب وجود الاختلاف بين الفكر المقتبَس منه والفكر المقتبِس: فإن كان المقتبَس واضحا في أصله، صار مستغلَقا؛ وإن كان مألوفا، صار غريبا؛ وإن كان مفيدا، صار قليل الفائدة أو خاليا منها؛ وإن كان قريبا يُدرَك لأول وهلة، صار بعيدا يُستدل عليه. ومتى حصل هذا الانقلاب، اقتضى من المقتبِس المبادرة إلى تصحيح وضْع ما اقتبسه بوجه من الوجوه؛ بيد أن الغالب عليه أنه يترك هذا الوضع على حاله، إما لأنه يعجز عن أن يتبيّن وجه انقلابه، أو لأنه يخشى أن يتصرف في المقتبَس ويخرجَ عن كونه مجرد مقتبِس.

2.2. شبهة ضعف الاستدلال على الاقتباس

يسلك المقتبِس، في الاستدلال على مشروعية اقتباسه، طريقا يقيس بمقتضاه نهضة المجتمع الإسلامي العربي على حداثة المجتمعات غير الإسلامية، متناسيا كل الفوارق التاريخية والثقافية والحضارية التي تفصل بين الطرفين؛ ويأتي هذا القياس التمثيلي المركب على الوجه الآتي:

- كما أن المجتمعات غير الإسلامية قامت بـ«إصلاح ديني»، فكذلك ينبغي أن يقوم المجتمع الإسلامي العربي بإصلاح ديني مِثله.
- كما أنها حققت تحديثا ثقافيا شاملا عُرِف باسم «النهضة»، فكذلك يجب أن يكون له تحديث ثقافي شامل مِثلُها.
- كما أن لها عصرا تنويريا وعناية بالعقلانية، فكذلك ينبغي أن يكون له عصر تنويري وعناية بالعقلانية مثلُهما.

- كما أنها قامت بثورات على أوضاعها السياسية، فكذلك ينبغي أن يقوم بثورة على وضعه السياسي مِثلِها.

ولا يقف المقتبِس في هذه المماثلة الساذجة عند هذه الأطوار الكبرى التي تقلبت فيها المجتمعات غير الإسلامية، بل يتعداها إلى جزئيات كل طور منها؛ فبالنسبة للعصر التنويري، مثلا، يرى أن هذه المجتمعات فصَلت بين الدين والسياسة، فكذلك ينبغي للمجتمع الإسلامي العربي أن يفصل بينهما على نفس الطريقة؛ كما يرى أنها قدَّمت العقل على الدين، فكذلك يتعين على هذا المجتمع هو الآخر أن يُقدِّم العقل على الدين؛ ويرى أخيرا أنها ردَّت التدين إلى الحياة الخاصة للفرد، فكذلك ينبغي لهذا المجتمع هو أيضا أن يَرُدَّ التدين إلى الحياة الخاصة.

ومتى استشعر هذا المقتبس ضعف هذه المماثلة، باشر التنقيب في تاريخه وتراثه الإسلامي العربي عما يَعُدّه بمثابة إرهاصات لمثل التحولات التي وقعت في هذه المجتمعات الأجنبية، حتى يوهم بأن ما يقتبسه لا يزيد عن كونه تطورا طبيعيا لهذه الإرهاصات وتحقُّقا لما هو كامن في ثقافته وماضيه.

2. 3. شبهة استبدال التراث المقتبَس مكان التراث الأصلي

لما كان هذا الاقتباس الذي يمارسه أهل العربية من المسلمين يتناول كل الأنساق الفكرية التي يُفترَض أنها ولَّدت الحداثة عند الآخرين، وجب أن يتناول **أيضا أصول وأسباب هذه الأنساق الفكرية في تاريخ الثقافات غير الإسلامية المقتبَس منها**، فضلا عن فروعها ونتائجها؛ وذلك لأنه بغير معرفة هذه الأصول والأسباب الأجنبية، لا حظَّ للمقتبس في معرفة تلك الأنساق على حقيقتها، ناهيك عن إحكام تطبيقها في مجاله الخاص؛ وهكذا، **فكل اقتباس لنسق فكري يَجرُّ إلى اقتباس غيره، حتى يتسع هذا الاقتباس لتراث الآخَر في جملته**؛ ثم لما كان التراث المقتبَس هو الذي يحدّد الجديد الذي يقع به النهوض والتحضر المطلوب، صار المقتبِس إلى الاستغناء بهذا التراث عن التراث الذي نشأ فيه، معتقدا أنه لا يقع به تحديث؛ ولا يخفى أن مِثْل هذا الاستغناء يقطع حاضر المقتبِس عن ماضيه ويمحو ذاكرته؛ وإذ ذاك،

فواحد من أمرين: إما أن يحشر نفسه في عالَم لا يُحسن التفكير على وفقه، وإما أن يقضي على انبعاثه الفكري من حيث يظن أنه يؤمِّنه.

4.2. شبهة البقاء على حال الاقتباس

هناك أحوال ثلاثة تجعل الاقتباس يدوم ولا ينقطع، وهي كالآتي:

أولاها أن **المقتبِس هنا ينزل موقع ضعف، لا موقع قوة**، حيث إنه لا يؤسس حضارة تختص به، وإنما يحمي وجوده الذي تهدده حضارةُ غيره؛ لذا، تجده لا يثق بما عنده ولا يطمئن إلى قدرته، حتى إذا استولت عليه عقدة النقص، **تهافت على اقتباس كل ما يظفر به من أفكار الآخرين**، سواء أحصَّل مقاصدها أم لم يحصلها؛ والغالب أنه لا يحصّل تمام هذه المقاصد، وإلا لزمه أن يترك اقتباس بعض هذه الأفكار لظهور مخالفتها لمقوّمات مجاله التداولي.

والحال الثانية أن الأفكار لدى الآخرين **لا تفتأ تتزايد كثرة وسرعة، فيضاعف المقتبِس جهوده، طمعا في اللحاق بها**؛ لكن التفاوت بين إنتاج هذه الأفكار واقتباسه لها لا يزيد إلا اتساعا؛ وكل اتساعٍ يُشعِر المقتبس بالحاجة إلى مزيد الاقتباس، وهكذا دواليك من غير انقطاع.

والحال الثالثة أن **طبقة من المثقفين المسلمين ذوي اللسان العربي تعاطت كليا للأخذ والاقتباس**، إما اعتقادا منها بأن الطور الذي يجتازه الفكر الإسلامي العربي هو طور التحصيل والتتلمذ، وإما توجيها من الآخر الذي يربط ضمان مصالحه بوجود هذا الاقتباس؛ ومِثْلُ هذا الاعتقاد والتوجيه لا يكونان إلا مع وجود الإرادة لتنويع الاقتباس ومواصلته وإشاعته، حتى يصير عادة لأهل الفكر عامة.

5.2. شبهة تمييع الهوية

يمكن تصنيف الهويات التي يتحدد بها الإنسان إلى ثلاث أنواع:

أ. **الهوية الصماء**[7]، وهي تتولّد من النظر إلى الذات بعين الذات والنظرِ إلى الغير بعين الذات أيضا.

---

(7) الهوية الصماء (أو قل الهوية الصلبة) قد تكون هوية منغلقة أو هوية متسلطة أو هوية مستغنية بنفسها.

ب. **الهوية الليّنة**[8]، وتتولّد من النظر إلى الذات بعين الغير والعكس أيضا، أي النظرِ إلى الغير بعين الذات.

ج. **الهوية المائعة**[9]، وهي تتولّد من النظر إلى الذات بعين الغير والنظرِ إلى الغير بعين الغير كذلك.

واضح أن الإنسان الذي يقتبس فكره من سواه ويدوم على هذا الاقتباس لا يملك إلا هذا النوع الثالث من الهوية، جاعلا ذاته تذوب تدريجيا في ذات الآخَر، حيث إنه يرتقي في اقتباسه درجة درجة، مبتدئا باقتباس ما يبدو له من المفاهيم والقضايا ضروريا لحصول التحديث في فكره، ثم ينتقل إلى اقتباس ما يراه مؤسِّسا لهذه المفاهيم والقضايا؛ ويمضي بعد ذلك إلى اقتباس ما يجده مكمّلا لها، ثم يستمر في التقلب بين التأسيس والتكميل، حتى ينتهي إلى اقتباس ما لا يزيد عن كونه صيحات فكرية لا تدوم إلا كما تدوم فقاقيع الماء.

وعلى الجملة، فهناك شبهات عدة تَرِد على الاقتباس ذكرنا منها خمسا، وهي: «الخلط» و«ضعف الاستدلال» و«استبدال التراث» و«دوام الاقتباس» و«تمييع الهوية»؛ وكل هذه الشبهات تُبيّن أن **محاولة تحديث الفكر الإسلامي العربي لا تخرج عن نطاق الأخْذِ بأفكار الآخرين وعن حدّ التشبه بعقولهم**؛ ومعلوم أن الأخذ الذي **ليس معه عطاء** لا يكون إلا **تقليدا**، وأن التشبُّه الذي **ليس معه استقلال** لا يكون إلا **اعتقالا**؛ وحينئذ، **لا يكون تحديث الفكر الإسلامي العربي تحديثا حقيقيا، وإنما تحديثا وهميا وحسب**؛ تترتب على ما تقدَّم النتيجةُ التالية التي لا شك أنها تثير الاستغراب لدى من لا يفرّق بين التحديث الحق والتحديث الباطل، وهي:

ـ إن الاقتباس من خارج الفكر الإسلامي العربي لا يُجدي في تحديث هذا الفكر؛ ولما كانت الترجمة هي النموذج الأمثل للاقتباس الخارجي، كانت أَوْلى بأن لا تُجدي في هذا التحديث.

---

(8) الهوية اللينة (أو قل الهوية الرطبة) قد تكون هوية منفتحة أو هوية غير متسلطة أو مفتقرة إلى غيرها.

(9) الهوية المائعة (أو قل الهوية السائلة) قد تكون هوية مغتربة أو هوية قلقة أو هوية تائهة.

وعلى غرابة هذه النتيجة ومصادتهما للرأي الشائع، فإن شواهد الواقع تؤيّدها؛ فمن المعروف أن التجربة الثانية للترجمة العربية مازالت، منذ انطلاقها في القرن التاسع عشر، متواصلة إلى يومنا هذا ولو تخلَّلها ضعف في بعض الفترات، فهل أثمرت هذه التجربة التي استغرقت زُهاء قرنين فكرا إسلاميا عربيا جديدا، أي فكرا فيه من العطاء بقدر ما فيه من الأخذ؛ وفيه من الاستقلال بقدر ما فيه من الاتباع، فكرا يجعل المسلم ذا اللسان العربي يحيا عصره ويساهم في دفع تحدياته إلى جانب باقي المفكرين في العالم؟

هناك مِنَ الدارسين مَن يُنكر وجود هذا الفكر المبدع والمستقل لدى المثقفين المسلمين العرب المعاصرين، بحجة أن الترجمة غلبت على الإنتاج الإسلامي العربي[10]، حتى صار أهله لا يتصورون إمكان التميّز في فكرهم، ناهيك عن الابتكار فيه؛ لكن الغريب في الأمر هو أننا نجد بينهم كذلك من ينكر وجود هذا الفكر، متوسلا بضد هذه الحجة، قائلا «إننا لم نتجه بقوة إلى الترجمة»[11]؛ كما أن هناك من لا يفرّق بين التجربتين في الترجمة العربية: «تجربة العصر العباسي» و«تجربة عصر النهضة»، ويرى أن العقم أصابهما معا؛ إذ أن التجربة الأولى، وإن أنتجت في المجال العلمي، فإنها لم تُنتج في المجال الفلسفي؛ كما يرى أن ما يُدْعى بـ«الفلسفة الإسلامية» لا يخلو إما أن يكون توفيقا مستحيلا بين الإلهيات الإسلامية والإلهيات اليونانية (الفارابي وابن سينا)، وإما أن يكون شرحا للفلسفة اليونانية مع محو الآثار الكلامية التي عرَضت لها بسبب هذا التوفيق (ابن رشد)[12]؛ وعلى العكس من ذلك، نجد من يفرّق بين التجربتين المذكورتين، فيرى أن التجربة الأولى للترجمة، ولو أنها لم تستغرق إلا زمنا قصيرا، استطاعت أن تنتج فكرا مجدِّدا، على حين أن التجربة الثانية، على طول مدتها، لم تنتج مثل هذا الفكر[13].

وعلى الرغم من اختلاف الآراء بين هؤلاء الدارسين، يبقى أنهم يتفقون

---

(10) راجع: حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر**.
(11) راجع: عاطف العراقي، **العقل والتنوير**.
(12) راجع: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**.
(13) حسن حنفي: المصدر السابق.

على أن الترجمات المنجزة حديثا لم تنفع الفكر الإسلامي العربي في تحديث نفسه بما يجعله يعطي كما يأخذ ويستقل كما يتَّبع؛ وإذا كان بعضهم يعزو ذلك إلى كون الترجمة استحوذت على الإنتاج الإسلامي العربي، فإن بعضهم الآخر، على العكس، يعزوه إلى كونها ظلت ناقصة غير كافية؛ ونحن إذا تأملنا الاختلاف بين الطرفين في موقفهما من الترجمة، وجدنا أن سببه الحقيقي يرجع إلى كونهما أغفلا الركن الأساسي في الترجمة، ألا وهو **الطريقة المتَّبعة** فيها! فإذا كانت هذه الطريقة فاسدة، فمهما أكثرنا من المترجمات الفكرية أو طوّلنا زمن الترجمة، فلن نحصّل ـ خلافا لاعتقاد القائلين بوجود تفريط في الترجمة ـ القدرة على العطاء والإبداع؛ وعلى العكس من ذلك، إذا كانت هذه الطريقة صالحة، فالقليل من المترجمات أو القصير من زمن الترجمة ـ خلافا لاعتقاد القائلين بوجود إفراط في الترجمة ـ قد يزوّدنا بهذه القدرة.

نخلص من هذا إلى أن الترجمة إذا لم تنفع في تحديث الفكر العربي، فليس ذلك من قلتها أو، على العكس، من كثرتها، وإنما لأن **الطريقة التي اتُّبعت فيها ومازالت تُتَّبَع غيرُ مؤهَّلة لأن تورّثنا القدرة على الإبداع والعطاء**؛ وبيِّنٌ أن عدم التأهيل هذا آتٍ من كونها اكتفت من الأصول[14] بالاستقلال المنقول؛ ولا يمكن أن تورّثنا هذه القدرةَ ما لم تستطع أن ترتقي بالنقل الخارجي إلى رتبة الإنشاء الداخلي؛ وبيِّنٌ أنه لا سبيل إلى تحقيق هذا الارتقاء إلا بالتعامل مع الأصول بغير هذا النوع من الاستقلال، وما هو إلا النوع الذي أسميناه بـ«الاستقلال المسؤول»؛ ومتى تساءلنا: كيف يمكن للترجمة، وهي نقل من خارج، أن تُحقِّق تحديث الفكر الإسلامي العربي من الداخل بما يجعله يبدع؟ رجع سؤالنا هذا إلى السؤال التالي، وهو: **كيف يمكن للترجمة العربية أن تستقل عن النصوص الأصلية استقلالا مسؤولا يمهّد لدخول الفكر الإسلامي العربي في طور الإبداع؟**

للإجابة عن هذا السؤال الأخير، نحتاج إلى الاشتغال بنقد مفهوم «الترجمة».

(14) بيّن أن المقصود بـ«الأصول» هنا هو النصوص الأصلية المراد ترجمتها في مقابل «النقول»، وهو النصوص النقلية.

3. نقد مفهوم «الترجمة»

ينبغي أن نسلِّم بأنه لا يصح إنجاز ترجمةِ أيّ نص، كائنا ما كان، من دون أن يوضع لها **هدف مخصوص**؛ ولا يقال: «إن هدف المترجم هو أن يوفي بمقاصد كلام المؤلف»؛ لأن هذا الهدف مبتذل، على فرض أن المترجم لا يخطئ هذه المقاصد؛ أما الهدف المخصوص الذي يجدر بالمترجم أن يتوخاه من ترجمته، فينبغي أن يضاهي الهدف الذي يتوخاه المؤلف من تأليفه ويناظره؛ ولا يخفى أن هدف المؤلف هو أصلا **التأثير بوجه من الوجوه في المتلقي الذي يتكلم بلغته ويشاركه في مجاله التداولي، فكذلك ينبغي للمترجم أن يقصد التأثير بوجه ما في المتلقي الناطق بلسانه والمشارك له في مجاله**[15].

وظاهر أن هذا التأثير ينبغي أن يكون على قدر حاجة المتلقي ذي اللسان العربي؛ وليس هذا المتلقي إلى شيء أحوج منه إلى **تحرير عقله**؛ فإذن ينبغي أن يعمل المترجم على تحقيق هذا التحرير للعقل؛ وليس يتأتى له ذلك إلا إذا أثبت هو نفسه قبل غيره أنه قادر على أن يتحرر من وصاية النص الأصلي التي يُفترض أنه يقع تحتها؛ وعلامة تحرُّره هي أن يأتي بترجمته، لا على مقتضى استنساخ الأصل بواسطة لغته كما جرت بذلك العادة، وإنما على مقتضى ما نسميه بـ«**استكشاف الأصل**»، أي أن تكون **ترجمة استكشافية**، لا استنساخية؛ وهكذا، فإن الاستكشاف يقضي بتحمّل المترجم لمسؤولية الاستقلال عن وصاية النص الذي يتولى نقله إلى لسانه، على خلاف الاستنساخ الذي لا

---

(15) يلزم من هذه الحقيقة بطلان القول بمبدإ «الترجمة المقيّدة بلغة المؤلف» أو ما يسمى بـ«الترجمة المصدرية» في مقابل «الترجمة المقيّدة بلغة المتلقي» أو ما يسمى بـ«الترجمة المقصدية»، ذلك أن الترجمة المقيدة بلغة المؤلف تنزل منزلة ترجمة من أجل المؤلف، لا من أجل المتلقي، وفي هذا تعارض مع مقتضى الترجمة؛ إذ الأصل في الترجمة أن تخدُم المتلقي حتى ولو أوْلَت عناية خاصة بلغة المؤلف؛ ومتى سلّمنا بضرورة التوجه في كل ترجمة إلى المتلقي ــ وهو عنصر داخل المجال التداولي للمترجم ــ لزم أن يتداخل في ممارسة الترجمة فعلان اثنان: «فعل النقل من الخارج» و«فعل التوسل بالداخل»، بمعنى أن هذه الممارسة تنقل من خارج المجال التداولي بطريقة مستمدة من داخل هذا المجال؛ وقد نبّهنا سالفا على أن هذا التداخل هو الشرط الذي تصبح الترجمة، بمقتضاه، قادرة على أن تنهض بهمة المتلقي إلى التجديد.

يتحمَّل فيه المترجم هذه المسؤولية، بل يلقيها على عاتق المؤلف، مكتفيا بنقل طريقة هذا الأخير في استقلاله عن نص أو نصوص سابقة على نصه.

1.3. خصائص الترجمة الاستكشافية

ليس المقصود **بالترجمة الاستكشافية** ـ كما يسبق إلى الذهن ـ الترجمة التي تتطلَّع إلى نقل الطرق التي تَوَصَّل بها المؤلف إلى وضع نصه، وإنما هي **الترجمة التي تتطلَّع إلى نقل هذه الطرق على الوجه الذي يُوصِّل المتلقي إلى وضع نص يضاهي نص المؤلف**؛ وهذا يعني أن المترجم الاستكشافي ينظر إلى النص الأصلي أساسا **بعين المتلقي**، ناقلا له بطريق يجعل المتلقي قادرا على أن يستوعب القوة الإبداعية التي أنشأه بها المؤلف وعلى أن يتهيأ لأن يتملَّك هو بدوره هذه القوة؛ أو قل باختصار إن الترجمة الاستكشافية هي **الترجمة التي تكشف للمتلقي طرق إبداع نظير أو نظائر للنص الأصلي**.

ولما كان التحديث الذي يشغلنا ها هنا هو تحديث **الفكر** الإسلامي العربي، تعيّن أن ننظر **كيف تكون الترجمة الفكرية ترجمة استكشافية**؛ ومعلوم أن الترجمة الفكرية تختلف عن غيرها من الترجمات في كون النصوص التي تتولى نقلها هي عبارة عن **نصوص أفكار**؛ وتختص هذه النصوص بكونها تنبني على ركنين أساسيين؛ أحدهما، **ركن الاستشكالات**؛ والثاني، **ركن الاستدلالات**؛ فكل نص فكري لا بد أن يكون استشكاليا ـ أي يثير جملة من الأسئلة ـ وأيضا استدلاليا ـ أي يتوسل بجملة من الأدلة؛ وإذا نحن نظرنا مليّا في هذه الاستشكالات والاستدلالات، وجدنا أنها لا تُكوِّن مستوى واحدا، وإنما مستويات ثلاثة على الأقل، وهي: «**المستوى المنطقي**» و«**المستوى الدلالي**» و«**المستوى التركيبي**».

أما الاستشكالات، فمستواها المنطقي هو **الأشكال التي تتركب بها المفاهيم في قضايا تدور على أسئلة معينة**؛ ومستواها الدلالي هو **المضمونات المعنوية** لهذه الأسئلة؛ ومستواها التركيبي هو **الصيغ التعبيرية** لهذه الأسئلة.

وأما الاستدلالات، فمستواها المنطقي هو **الأشكال التي تتركّب بها القضايا في أدلة تُوصِّل إلى حقائق مخصوصة**؛ ومستواها الدلالي هو

المضمونات المعنوية لهذه الأدلة؛ ومستواها التركيبي هو **الصيغ التعبيرية** لهذه الأدلة.

وواجب المترجم الاستكشافي أن يتعرَّف على مجموع العناصر الاستشكالية والآليات الاستدلالية التي يتضمنها النص الذي يريد نقله؛ غير أن هذا التعرُّف لا يستتبع بالضرورة نقل هذه العناصر والآليات بقضها وقضيضها إلى لغته، وذلك ـ كما سبق أن ذكرنا ـ لثبوت الاختلاف في الحاجات بين متلقي الأصل ومتلقي النقل، فضلا عن الاختلاف في صفات لغتيهما ومقتضيات مجاليهما.

وتترتب على الخصائص المذكورة للنص الفكري النتائج الأربع الآتية:

أولاها، أن استكشاف المترجم لهذا النص يتخذ أشكالا ثلاثة تختلف باختلاف مستوياته الاستشكالية والاستدلالية ـ أي المنطقية والدلالية والتركيبية ـ بحيث تكشف ترجمته للمتلقي **الطرق التي يمكن بواسطتها أن يبدع نظير أو نظائر كل واحد من هذه المستويات الثلاثة**؛ وقد ذكرنا أن هذه الطرق هي نفسها التي سلكها المؤلف في وضع تأليفه، لكن منظورا إليها هذه المرة بعين المجال التداولي للمتلقي، مما قد يؤدي إلى إدخال تغييرات عليها بحسب هذا المجال؛ والمعيار الأساس الذي يضبط هذه التغييرات ويجعلها مشروعة ومعقولة هو **قدرتها على أن تَـبُثَّ في النقل نظير القوة الإبداعية المبثوثة في الأصل**.

والثانية، أن اختلاف مستويات النص الفكري يجعل من **قبيل المحال نقله إلى نص واحد يحفظ قواه الإبداعية الثلاث**: المنطقية والدلالية والتركيبية جميعا؛ ذلك أن النقلَ، إذا حفِظ إحداها، فإنه قد لا يحفظ الأخريين؛ وإذا جاز أن يحفظ اثنتين منها، فإنه لا يحفظ الثالثة؛ وعلى تقدير أن اللغات تكون متساوية في مستواها المنطقي، فإنها لا تتساوى في مستوييها الدلالي والتركيبي، إذ تزدوج القوة الإبداعية المنطقية في لسان ما بقوة إبداعية دلالية أو قوة إبداعية تركيبية لا تزدوج بها في لسان سواه؛ وعلى هذا، يتوجَّب أن **توضع للأصل ترجمات بعدد هذه المستويات، كل ترجمة تبرز واحدة من القوى الإبداعية للنص الأصلي**.

والثالثة، أن الترجمات المتعددة للنص الفكري لا تعني أن يتولى مترجمون مختلفون نقل هذا النص، كل واحد منهم يختص بواحد من هذه المستويات، مبرزا القوة الإبداعية الخاصة به، وإنما الذي تعنيه هو **أن يتولى هذا النقلَ مترجمٌ واحد بعينه**، نظرا إلى أنه لا يصح أن ننسب هذا النقل إليه إلا إذا قام بنقل مستوياته الثلاثة جميعا؛ وإلا كان كمن شرع في نقل كتاب ولم يُتمّ هذا النقل، بل كمن شرع في تأليف كتاب، ولم يُنهِ هذا التأليف؛ كما أنه لا يصح أن يقال إن المتلقي قرأ الكتاب، حتى يكون قد قرأ ترجماته الثلاث؛ أضف إلى ذلك أنه يجوز أن يختلف رسمُ الحدود بين المستويات الثلاثة للنص من مترجم إلى آخر لوجود الاختلاف في التكوين العلمي وفي الإجراءات المنهجية بين المترجمين، وهذا الاختلاف المحتمل يُحتّم أن يَنقل هذه المستويات المختلفة مترجم واحد، لا أكثر.

والرابعة، أن ترتيب ترجمات هذه المستويات الثلاثة للنص الفكري يقتضي **تقديم ترجمة المستوى المنطقي، تليها ترجمة المستوى الدلالي، ثم ترجمة المستوى التركيبي**؛ والأصل في هذا الترتيب هو تقديم الأخص على الأعم؛ فواضح أن أخص ما يميز النص الفكري هو محتواه المنطقي، فيكون أوْلى بالنقل من غيره، إذ هو ـ كما سبق ذكره ـ حصيلة من الأسئلة والأدلة؛ والمتلقي الفكري يحتاج إلى أن يعرف أوَّلَ ما يعرف هذه الحصيلة، هذا فضلا عن أن المؤلف وضع نصَّه، وقصْدُه الأول هو أن يبلّغ هذه الأسئلة والأدلة بالذات؛ أما المضمون الدلالي، فهو دون المحتوى المنطقي تمييزا لهذا النص، حيث يكون هذا المضمون تابعا له؛ ثم إن المضامين الدلالية المختلفة قد تزدوج بالبناء المنطقي الواحد؛ وحينئذ، لا يكون لهذه المضامين من الضرورة ما لهذا البناء، بحيث يتعين تأخير نقلها عن نقله؛ وأما الصياغة التركيبية، فهي دون المضمون الدلالي تمييزا للنص الفكري، إذ تكون تابعة له؛ ثم إن التراكيب المختلفة قد تزدوج بالمضمون الدلالي الواحد؛ وحينئذ، لا يكون لهذه التراكيب من الضرورة ما لهذا المضمون، بحيث يتعين تأخير نقلها عن نقله.

وبعد أن بيّنا ما هي الطريقة الاستكشافية في الترجمة الفكرية وما هي

النتائج التي تترتب على نقل النص بهذه الطريقة، يبقى أن نبيّن كيف تزوِّد الترجمة الاستكشافية المتلقي المسلم العربي بقدرة التحديث الداخلي الذي هو أساس التحديث.

2.3. الأركان الثلاثة للترجمة الاستكشافية

يحتاج المتلقي المسلم ذو اللسان العربي إلى أن يتمرس بآليات الإبداع المتضمنة في الترجمات التي تقع بين يديه؛ وكلما أبرزت هذه الترجمات القوى الإبداعية التي وُضعت بها الأصول، سَهُل على المتلقي هذا التمرس، واستعدَّ لوضع أصول من عنده تضاهي الأصول المنقولة؛ ولما كانت الترجمة الاستكشافية تقتضي وضع ترجمات ثلاث للنص الفكري الواحد، وهي: «الترجمة المنطقية» و«الترجمة الدلالية» و«الترجمة التركيبية» ـ ولنسمها «**أركان الترجمة الاستكشافية**» ـ وجب علينا أن نوضّح كيف يحصِّل المتلقي هذا التمرس بآليات الإبداع على مستوى كل واحدة من هذه الترجمات الثلاث.

1.2.3 الترجمة المنطقية: تختص الترجمة المنطقية بنقل **البنى العقلية** التي تشكل المحتوى الفكري للنص الأصلي؛ وهذه البنى تتكوّن من مجموعتين اثنتين: **مجموعة الأسئلة** التي يجيب عنها هذا النص **ومجموعة الأدلة** التي يثبت بها هذه الأجوبة؛ ولا يتعلق النص الفكري بشيء قدر تعلُّقه بهذه الأسئلة والأدلة، بحيث كلما ازداد المترجم عنايةً بها، ازدادت حظوظ المتلقي ذي اللسان العربي في الظفر بآليات بناء الفكر والوقوف على كيفيات استعمالها.

ولما كان المترجم في هذا المستوى يركّز على نقل البنى العقلية للنص الأصلي، جاء نقله لبناه الدلالية وبناه التركيبية مقيَّدا بنقله لهذه البنى المنطقية كالآتي: فإن وَجد أن نقل هذين النوعين من البنى يوافق نقلَ البنى المنطقية، نقلهما على ما هما عليه؛ وإن وجد أنه يخالفه، تركهما واستبدل مكانهما بنى دلالية وتركيبية أخرى توافق هذه البنى المنطقية؛ ذلك أنه لو أبقى هذين النوعين من البنى على حالهما في المخالفة، لزاد من عقبات استيعاب المتلقي العربي اللسان للبنى المنطقية، وحالَ دون اكتسابه للأسباب التي توصّله إلى **الإبداع**

المنطقي؛ أو قل بإيجاز إن المترجم، على مستوى الترجمة المنطقية، **يتصرّف** في دلالات النص الأصلي وتراكيبه معا بحسب ما يوجبه نقل بناه المنطقية على وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، متحملا بذلك مسؤولية استقلاله عن هذه الدلالات والتراكيب باعتبارها تمارس نوعا من الوصاية عليه.

ولا يخفى أن هذا التصرف الدلالي والتركيبي هو نوع من الإبداع الذي يأتي به المترجم؛ وبقدر ما يزاوج في ترجمته بين نقل أفكار الأصل وبين ابتكار العبارة عنها، فإنه يُقوّي لدى المتلقي ذي اللسان العربي الاستعداد للإبداع، حتى يغلب على استعداداته في التقليد؛ وذلك لأن هذا المتلقي يجد بين يديه أفكارا جديدة مصوغة في تراكيب مألوفة وذات دلالات واضحة، فينزع، هو بدوره، إلى صوغها في عبارات من عنده كما صاغها المترجم، بل قد يجاوز ذلك إلى أن يتعاطى ابتكار أفكار من جنسها كما ابتكرها المؤلف، متوسلا بنفس الآليات في وضع نص يختلف مضمونه عن مضمون نصه؛ وإلا، فلا أقل من أنه يتوسل بها في تنمية قدرته العقلية وتقوية استعداداته الإبداعية.

وبناء على هذا التصرف الإبداعي من جانب المترجم، يتضح **أن المطلوب من المتلقي ذي اللسان العربي ليس معرفة كل ما يتضمنه النص الفكري من البنى، وإنما معرفة ما يختص به هذا النص**، وهو بالذات البنى المنطقية؛ فإذا أحاط بها، جاز له أن يستغني عن معرفة ما تبقَّى من البنى، أي البنى الدلالية والبنى التركيبية؛ وإذا فاته شيء منها، فلا ينفعه أن يعرف هذه البنى الأخرى؛ ولا خوف على هذا المتلقي من أن يفوته إدراك هذه البنى المنطقية متى استعمل المترجم بنى دلالية وتركيبية تختلف عن البنى الأصلية، لأن من شأن هذا الاستعمال أن يجعله يستعيد الثقة بنفسه وبإمكانات لغته وطاقات تداوله كما يستعيد الشعور بالاقتدار على الإتيان بمثل ما أتى به المؤلف المنقول عنه؛ فما أخَّر الإبداعَ الفكري لدى العرب وجعلهم يشعرون بالعجز دونه إلا هذا الخلط في نقولهم بين ما يجب على المترجم نقله وعلى المتلقي معرفته وبين ما يجوز للمترجم استبداله وللمتلقي تجاهله؛ فكانوا ومازالوا يُنفقون وقتا طويلا في فك الألغاز والمعمّيات التي وردت في النقول بسبب هذا الخلط الشنيع.

3.2.2. الترجمة الدلالية: تختص الترجمة الدلالية **بنقل البنى المعنوية التي توسّلت بها ـ أو وردت بها ـ البنى المنطقية في النص الأصلي**؛ وهذه البنى تتكوّن من مجموعتين من المعاني: «مجموعة المدلولات الاصطلاحية واللغوية» و«مجموعة القيم والمثل العليا»؛ فالمترجم، على هذا المستوى الثاني، يجتهد في نقل كل هذه المعاني، متمسكا بما يمكن أن نسميه بـ«الحرفية الدلالية»؛ وقد تَحمِل هذه الحرفية المترجم على أن يورد في نقله معانيَ ومضامينَ يستغربها المتلقي العربي اللسان، وذلك لمخالفتها لمقوّمات مجاله التداولي وقيمه، حتى إنه لولا سابق علم هذا المتلقي بأنها تخص المؤلف ولا تتعدى مجاله، فضلا عن سابق علمه بالبنى المنطقية، لوقع في تهويل هذه المعاني واستشعر من نفسه العجز عن الإتيان بما يضاهيها.

ولما كان المترجم، في هذا المستوى، يركّز على نقل البنى المعنوية للنص الأصلي، جاء نقله للبنى التركيبية الواردة في هذا النص مقيّدا بنقله لهذه البنى المعنوية كالتالي: فإن وجد أن نقلَ البنى التركيبية يوافق نقل البنى الدلالية، نقلها على ما هي عليه؛ وإن وجد أنه يخالفه، تركها واستبدل مكانها بنى تركيبية أخرى توافق هذه البنى الدلالية؛ ذلك أنه لو أبقى البنى التركيبية على حالها في المخالفة، لزاد من عقبات استيعاب المتلقي العربي للبنى الدلالية، وحالَ دون اكتسابه للأسباب التي توصّله إلى **الإبداع الدلالي**؛ أو قل باختصار إن المترجم، على مستوى الترجمة الدلالية، يتصرّف في تراكيب النص الأصلي بما يقتضيه نقل البنى الدلالية على وفق المجال التداولي للمتلقي المسلم العربيِّ اللسانِ، متحملا بذلك مسؤولية استقلاله عن هذه التراكيب باعتبارها تمارس نوعا من الوصاية عليه.

وعلى هذا، ليس المقصود بنقل البنى الدلالية للنص الأصلي إطلاعُ المتلقي العربي اللسان على ما ينفع تكوينه العقلي ويقوّي قدرته الإبداعية **بقدر ما هو إطلاعُه على ما يختص به المؤلف من المعاني**[16] **والقيم المأخوذة من**

(16) معلوم أن لفظ «المعنى» قد يُستعمل على وجهين: أحدهما أخلاقي، وهو «القيمة» كما في القول: «المعاني الروحية»؛ والثاني لغوي، وهو «الفائدة» أو «المدلول» كما في القول: =

مجاله التداولي، أو قل ليس هو توسيع الإمكانات الفكرية للذات بقدر ما هو معرفة الآخر في خصوصيته الدلالية؛ ومتى وعى المتلقي العربي اللسان بوجود هذه الخصوصية في الترجمة التي بين يديه، تطلّع إلى تحرير عقله منها، إدراكا منه لحدودها، **فيستبدل مكانها الخصوصية الدلالية لمجاله**، محقِّقا بذلك إبداعا له صفات تداولية تختلف عن الصفات التداولية لإبداع المؤلف؛ فالإبداع الذي تورّثه للمتلقي إحاطته بالبنى الدلالية هو دليل حصوله على معرفة بخصائص المجال التداولي للآخر، بينما الإبداع الذي تورِّثه له إحاطته بالبنى المنطقية هو دليل استزادته من التكوين العقلي.

3.2.3. الترجمة التركيبية: تختص الترجمة التركيبية **بنقل البُنى النحوية التي توسَّلت بها ــ أو صيغت بها ــ البنى الدلالية**؛ وهذه البنى تتكون من مجموعتين اثنتين: «مجموعة الصيغ المفردة» و«مجموعة العبارات المركبة»؛ فالمترجم، على هذا المستوى الثالث، يجتهد في نقل كل هذه الصيغ والعبارات، متمسكا بما يمكن أن نسميه بـ«الحرفية التركيبية»؛ وقد تَحمِل هذه الحرفية المترجم على أن يورد في نقله تراكيب مضطربة وعبارات ركيكة لا تستقيم على قواعد اللسان العربي.

وليس المراد بهذا النقل للبنى التركيبية إطلاع المتلقي العربي على ما يختص به المؤلّف من المعاني والقيم المأخوذة من مجاله **بقدر ما هو إطلاعه على ما ينفرد به من الصيغ الصرفية والعبارات النحوية المأخوذة من لغته**، أو قل ليس هو معرفة الآخر في خصوصيته الدلالية بقدر ما هو **معرفته في خصوصيته التركيبية**؛ ومتى وعى المتلقي المسلم ذو اللسان العربي بوجود هذه الخصوصية في الترجمة التي بين يديه، زاد تطلّعه إلى تحرير لسانه منها، إيقانا منه بعدم لزومها، فيستبدل مكانها **الخصوصية التركيبية للغته**، محققا بذلك إبداعا له صفات نحوية تختلف عن الصفات النحوية لإبداع المؤلف؛ وكما أن إبداع هذا المتلقي، انطلاقا من الترجمة الدلالية، يختلف عن إبداعه، منطلقا من الترجمة المنطقية، فكذلك إبداعه، انطلاقا من الترجمة التركيبية،

= «معنى العبارة»؛ ونحن نستعمله في هذا الموضع وفي مواضع تالية من هذا الفصل بهذا الوجه الأخير.

يختلف عن هذا الإبداع الأخير؛ إذ الإبداع التركيبي هو دليل حصوله على معرفة بالخصائص النحوية للغة الآخر.

بعد أن حدَّدنا الخصائص البنيوية والوظيفية للأنواع الثلاثة من الترجمات التي تشكِّل أركان الترجمة الاستكشافية، لنوضح الآن بعض وجوه الاختلاف الأساسية الموجودة بين هذه الأنواع.

3.3. وجوه الاختلاف بين أركان الترجمة الاستكشافيه[17]

نحصي، على الأقل، خمس جهات لاختلاف أنواع الترجمة، وهي كالتالي:

أ. تختلف أنواع الترجمة الثلاثة من جهة التصرف في النص الأصلي؛ فالترجمة المنطقية أقواها تصرُّفا في هذا النص، حيث إنها تتصرّف في بناه التركيبية كما تتصرف في بناه الدلالية، في حين لا تتصرف الترجمة الدلالية إلا في بناه التركيبية؛ أما الترجمة التركيبية، فليست دونها بنيات أخرى يمكن أن تتصرف فيها كسابقتيها[18]؛ ومعلوم أن هذا التصرف هو الذي يدل على أن

---

(17) لا يبعد أن يتساءل القارئ، وهو يلاحظ أننا نضع هذا التصنيف الجديد للترجمات: «الترجمة المنطقية» و«الترجمة الدلالية» و«الترجمة التركيبية»، عن علاقته بالتصنيف الذي وضعناه من قبل في كتابنا: **فقه الفلسفة**، الجزء الأول، **الفلسفة والترجمة** والذي يتكون من «الترجمة التحصيلية» و«الترجمة التوصيلية» و«الترجمة التأصيلية»؛ الحقيقة أن التصنيفين متقاربان، بل متداخلان، إذ التصنيف الحالي يتعلّق بمجال الفكر على وجه العموم، وقد روعي في وضعه اعتبار درجة الاستقلال المسؤول الذي يتمتع به المترجم؛ في حين أن التصنيف السابق يتعلق بالمجال الفلسفي خاصة، وقد روعي في وضعه اعتبار درجة القدرة على الإبداع الفلسفي التي يمدُّ بها المتلقي؛ ويمكن أن نقابل بين التصنيفين؛ فالترجمة المنطقية تقابل الترجمة التأصيلية، والترجمة الدلالية تقابل الترجمة التوصيلية، والترجمة التركيبية تقابل الترجمة التحصيلية؛ وفائدة هذه المقابلة هي أنها تُبرز أن عناصر الترجمة المنطقية تدخل ضمن الترجمة التأصيلية، ومردّ ذلك إلى كون هذه العناصر معقولات عامة ينبغي أن تأخذ بها كل ثقافة وكل أمة؛ وبهذا، يتضح أن التأصيل، هاهنا، على خلاف التصور السائد، لا ينحصر في تضمُّن الخصوصيات، بل إنه يشتمل على كل العناصر التي تُعدُّ من الكونيات.

(18) ننبه على أننا نُدخل في البنيات التركيبية البنيات الصرفية، لأن المقصود بها هنا هو كل ما يدخل في التركيب، لفظا كان أو حرفا أو جملة.

المترجم يسعى إلى الاستقلال عن وصاية النص الذي بين يديه، متحملا مسؤولية فعله كاملةً.

ب. **تختلف هذه الأنواع من جهة الوضوح والطول**؛ فالترجمة المنطقية أوضحها وأقصرها جميعا، نظرا إلى أن الأفكار فيها تُؤدَّى بمعان مألوفة مصوغة في تراكيب سليمة؛ أما الترجمة الدلالية، فإنها تقِلّ عنها وضوحا وتزيد عنها طولا، نظرا إلى أن أفكارها، وإن كانت تُؤدَّى بتراكيب سليمة، فإن بعض المعاني التي تحملها هذه التراكيب قد يكون غريبا على المتلقي أو، على العكس، مبتذلا لديه؛ وأما الترجمة التركيبية، فهي أقلها وضوحا وأكثرها طولا، نظرا إلى أن بعض تراكيبها قد يكون ركيكا كما أن بعض معانيها قد يكون غريبا.

ج. **تختلف هذه الأنواع من جهة التأثير في المتلقي العربيّ اللسان**؛ فالمطلوب في الترجمة المنطقية أن تَصِل **أفكارَ** النص الأصلي ـ وهي، كما تقدم، عبارة عن أسئلة وأدلة ـ **بأسباب راسخة** في المجال التداولي الإسلامي العربي؛ وما كان هذا وصفه، فلا بد أن يبلغ غاية التأثير في المتلقي العربي اللسان؛ كما أن المطلوب في الترجمة الدلالية أن تصلَ **أفكار ودلالات** النص **الأصلي** بأسباب قائمة في المجال التداولي العربي؛ لكن بعض الأسباب الدلالية منها قد لا تكون راسخة فيه؛ وما كان موصولا بهذه الأسباب يؤثر هو أيضا في المتلقي، إلا أن تأثيره يقلُّ عن تأثير الترجمة المنطقية؛ وكذلك المطلوب في الترجمة التركيبية أن تصلَ أفكار ودلالات وتراكيبَ النص الأصلي جميعا بأسباب قائمة في المجال التداولي الإسلامي العربي؛ لكن بعض الأسباب الدلالية والتركيبية منها قد لا تكون راسخة فيه؛ وما كان موصولا بهذه الأسباب، لا بد أن يضعف تأثيره في المتلقي، إلا أن يكون تأثيرا سلبيا يضر بهذا المجال.

د. **تختلف هذه الأنواع من جهة إقدار المتلقي العربي اللسان على الإبداع**؛ فإن كانت الترجمة منطقيةً، تَهيأ المتلقي ذو اللسان العربي لأن يُبدع في تراكيبه ويَبدع في دلالاته، فضلا عن الإبداع في فكره متى تمكَّن من استيعاب المحتوى العقلي لهذه الترجمة؛ وإن كانت الترجمة دلاليةً، تهيأ هذا

المتلقي لأن يبدع في تراكيبه، على حين تقلَّصَ استعدادُه للإبداع في فكره، إذ يصبح مقيّدا بحرفية الدلالات متى لم يتفطّن لوجودها في النقل؛ وإذا كانت الترجمة تركيبية، زاد تقلُّص استعداده للإبداع في فكره، إذ يصبح مقيّدا بكلتا الحرفيتين: «حرفية الدلالات» و«حرفية التراكيب» متى لم يتفطن إلى وجودهما في النقل؛ فيتعثر إبداعه، بل قد ينعدم.

هـ. **تختلف هذه الأنواع من جهة معرفة الآخر**؛ فالترجمة المنطقية التي تنقل البنى العقلية للأصل تُبرز **الجانب المشترك بين المؤلف والمتلقي** والمستقل عن المجال التداولي الخاص بكل واحد منهما، بحيث تكون معرفة الآخر من خلال هذه البنى هي، في نفس الوقت، معرفة للذات، **أي معرفةً بالطاقة العقلية العامة للإنسان**؛ أما الترجمة الدلالية التي تنقل البنى المعنوية للأصل، فهي تُبرز **جانبا خاصا بالمؤلف** مستمَدّا من مجاله التداولي المختلف، بحيث تكون معرفة الآخر، من خلال هذه البنى الدلالية، **معرفةً بالطاقة الدلالية الخاصة بالمؤلف**؛ وأما الترجمة التركيبية التي تنقل البنى النحوية، فهي الأخرى تُبرز جانبا آخر خاصا بالمؤلف مستمَدّا من مجاله التداولي المختلف، بحيث تكون معرفة الآخر، من خلال هذه البنى النحوبة، **معرفةً بالطاقة التركيبية الخاصة بالمؤلف**.

يبقى أن نجيب على اعتراضين يُحتَمل ورودهما على هذا التصنيف للترجمات المطلوبة من المترجم الواحد:

ــ **الاعتراض الأول**: لئن صح أن المترجم يُظهر التمتع بالاستقلال المسؤول في مرتبة الترجمة المنطقية من عمله، فإنه يصح أيضا أنه يعود ليتخلى عنه جزئيا في مرتبة الترجمة الدلالية وكلّيا في مرتبة الترجمة التركيبية، مكتفيا بالاستقلال المنقول.

نقول في الرد على هذا الاعتراض الأول إن استدراك المترجم في طور من أطوار عمله لِما تحمّل مسؤولية الاستقلال عنه في طور سابق يَتمُّ مع تمام الوعي به وبمحض إرادته، رغبةً في نقل المتلقي من مستوى تحصيل الأفكار المشتركة بين العقول التي يتضمنها الأصل إلى مستوى تحصيل الفروق الخاصة بين مجال المؤلف ومجاله وبين لغة المؤلف ولغته، بحيث يبقَى هذا المتلقي

مخيّرا في اعتبارها أو إهمالها، في الأخذ بها أو تركها؛ وعلى هذا، يكون تخلِّي المترجم عن هذا الاستقلال المسؤول، إن جزئيا أو كليا، تخليا ظاهريا، وليس حقيقيا، حيث إنه يختاره، على بيّنة من أمره، قاصدا به، لا توسيع معرفة المتلقي، لأن هذه المعرفة يكفي فيها نقل البنى المنطقية للنص، وإنما **توسيع آفاق التعارف بين المؤلف والمتلقي**، فضلا عن أنه يُبقي على ترجمته المنطقية التي يمارس فيها استقلاله المسؤول، ولا يلغيها بانتقاله إلى الترجمتين الأخريين، بل يجعل منها الأساس الذي تتفرّعان عليه، إذ هما بمنزلة تَوسِعتين متداخلتين مختلفتين لهذا الأساس.

ـ **الاعتراض الثاني**: لئن جاز أن المترجم يتخلَّص من وصاية البنى الدلالية والتركيبية للأصل، فلا يجوز أنه يستطيع أن يتخلَّص من وصاية البنى المنطقية، ما دام يحرص على أن ينقلها بتمامها؛ وحينئذ، لا يكون استقلاله إلا من جنس الاستقلال المنقول.

نقول في الرد عن هذا الاعتراض إن البُنى المنطقية، على خلاف البنى الدلالية والتركيبية، لا تمُارِس وصاية على المترجم، ذلك لأنها لا تنتسب إلى خصوصية المؤلف، إذ لا تتعلق بمجاله ولا بلسانه، وإنما تنتسب إلى عمومية تعلو على هذا المجال واللسان ولو أن التعبير عنها يختلف من لغة إلى أخرى، وهي، بالذات، **عمومية المعقولات**، ولا وصاية في ما هو معقول عام؛ وعندئذ، يكون أداء المترجم لها على وجهها في النص الأصلي من باب إنشائها من لدنه، متمتعا بتمام استقلاله.

❖ في ختام هذا الفصل، نذكِّر بالنتائج التي توصّلْنا إليها بصدد التطبيق الإسلامي لركن الاستقلال من أركان الحداثة.

فقد ذكرنا أن أحد البابين اللذين يدخل المسلم العربي اللسان منهما إلى كنف الحداثة هو تجديد اتصاله بالآخر عن طريق الترجمة، على شرط أن لا تكون ممارسته للترجمة دخولا في التبعية للأصول المنقولة ولو أنه ينفتح عليها ويتواصل مع واضعيها من خلالها، وإنما أن تكون، على العكس من ذلك،

تحمُّلا لمسؤولية الاستقلال عنها بما يضمن له ولمتلقي ترجمته تحصيل أسباب الإبداع.

من هنا، يظهر أن بعض مسلَّمات التجربة الثانية من الترجمة العربية التي اقترنت بالنهضة العربية الحديثة باطلة؛ فلا يصح قياس هذه التجربة على التجربة الأولى التي شهدها العصر العباسي الأول كما لا يصح حصر الترجمة في واحدة، سواء تعدّد المترجمون أو كان المترجم واحدا؛ كما يظهر أن التحديث بمعنى «الاقتباس الخارجي» تدخل عليه شبهات كثيرة كالخلط بين ما ينبغي اقتباسه وما لا ينبغي، وضعفِ الاستدلال على مشروعية الاقتباس، واستبدالِ التراث المقتبَس مكان التراث الأصلي، والبقاءِ على حال الاقتباس، وتمييعِ الهوية؛ وأخيرا يظهر أن الترجمة التي تُعَدُّ نموذج الاقتباس الخارجي ما انفكّت تتَّبع طريق الاستنساخ الذي يحول دون تحديث حقيقي للفكر الإسلامي العربي.

لذا، وجب أن تسلك الترجمة طريقا آخر للوصول إلى هذا التحديث، وهو ما أسميناه بـ«**الطريق الاستكشافي**»، إذ من شأنه أن يُرشِد المتلقي المسلم ذا اللسان العربي إلى السبل التي تُوصّله إلى إبداع نظائر للنص الأصلي، ومن ثَمَّ يَفتح له باب تحديث الفكر الإسلامي العربي من الداخل؛ ويقضي هذا الطريق الجديد بأن يضع المترجم للأصل الواحد ترجمات ثلاث تختلف فيها درجة التصرف فيه، متحمّلا مسؤولية الاستقلال عنه؛ وهي على الترتيب: «الترجمة المنطقية»، وتُبرز بناه العقلية؛ و«الترجمة الدلالية»، وتُبرز بناه المعنوية؛ و«الترجمة التركيبية»، وتُبرز بناه النحوية.

يلزم من هذا أن التصور الاستكشافي للترجمة يَقلب التصور الاستنساخي لها رأسا على عقب؛ فإذا كانت الترجمة الاستنساخية تجعل الرتبة الأولى لتراكيب النص الأصلي والرتبة الثانية لمعانيه والرتبة الثالثة لأدلته، بحيث يكون التركيب مؤثرا في المعنى ويكون المعنى مؤثرا في الدليل، فإن الترجمة الاستكشافية، على العكس من ذلك، تقدِّم اعتبار الدليل على اعتبار المعنى وتقدّم اعتبار المعنى على اعتبار التركيب، فيصير الدليل مؤثرا في المعنى والمعنى مؤثرا في التركيب؛ **ولا يبدأ الإبداع الفكري الحق إلا مع البدء**

بتحصيل الأدلة في النصوص المترجمة، ولا تحديث للفكر الإسلامي العربي إلا بوجود هذا الإبداع ودوامه.

بعد أن فرغنا من الكلام في التطبيق الإسلامي للركن الأول من ركني مبدإ الرشد والمتمثل في الاستقلال المسؤول، موضحين كيف أن تعاطي الترجمة على مقتضى هذا التطبيق يمكّن من تجديد الصلة بالآخر، نمضي الآن إلى الكلام في التطبيق الإسلامي للركن الثاني الذي هو ركن الإبداع، فنُوضح كيف أن تعاطي قراءة القرآن على مقتضى هذا التطبيق الثاني يمكّن من تجديد اكتشاف الذات.

الفصل الرابع

القراءة الحداثية للقرآن والإبداع الموصول

لقد ذكرنا في مطلع الباب الثاني أن التطبيق الإسلامي لركن الإبداع من أركان روح الحداثة يتخذ صورة **الإبداع الموصول**؛ إذ يحفظ فيه المسلم صلته بما ثبت نفعه في تراث الأمة، علما بأن النفع الذي تسعى إليه هذه الأمة لا تقف آثاره عند حدود الذات، بل تتعداها إلى نطاق الآخرين، كما لا تقف عند حصول الصلاح في العاجل، بل تتعداه إلى طلب الفلاح في الآجل؛ وقصدُنا في هذا الفصل الرابع هو بالذات أن نوضّح كيف أن **الإبداع الموصول** يوفي بمُقتضيات **القراءة الحداثية للقرآن** بما لا يوفي بها الإبداع المفصول الذي انبنت عليه ممارسة القراءة القرآنية في العصر الحديث.

ذلك أننا نجد بين أيدينا قراءات للقرآن يَنسبها أصحابها إلى الحداثة؛ لكنها ليست تطبيقا مباشرا لروح الحداثة، وإنما تقليدا لتطبيق سابق وهو التطبيق الغربي المتمثل في «واقع الحداثة»[1]؛ ومعلوم أن هذا التطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعا صلتَه بأسباب الماضي وآثاره لِما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، حتى إنهم أصبحوا يَفرُّون من كل ماض ولو كان ماضيهم القريب فرارهم من موتهم؛ ورغم أن هذه

---

(1) نذكّر القارئ بأننا نفرّق بين «واقع الحداثة» و«روح الحداثة»؛ فـ«روح الحداثة» هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان؛ أما «واقع الحداثة»، فهو تحقُّق هذه القيم والمبادئ في **زمان مخصوص ومكان مخصوص**؛ وبالطبع، فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية؛ ومعلوم أن أشهر تحقُّق لروح الحداثة تمثّل في **الواقع الحداثي الغربي**.

الحال لا تنطبق على ذاكرة المسلمين، لأن هذه القرون كانت تشهد على تحضُّرهم ولو أنهم انحدروا بعدها، فقد أبى بعض الدارسين إلا أن يبنوا على أن الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بتراثه وتاريخه، فجاءوا بقراءات للقرآن تقطع صلتها بالتفاسير السابقة، طامعين في أن يفتحوا عهدا تفسيريا جديدا؛ ولئن سلَّمنا بأن هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلِّم بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولا؛ وهذا إبداع مفصول، إذ قَطَع صلته بتراثه، تقليدا للغير، لا اجتهادا من الذات؛ وكل إبداع هذا وصفه لا يكون إلا بدعة؛ لذا، يتعين أن نبدأ بالنظر في هذه القراءات المفصولة ـ أو إن شئت قلت «القراءات البِدعية» ـ فنوضح كيف أن هذه القراءات تمارس تقليد التطبيق الغربي لركن الإبداع، متوصلة إلى نتائج تمحو خصوصية النص القرآني.

تسعى **القراءات الحداثية** التي بين أيدينا إلى أن تُحقِّق قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن نُطلق عليه اسم «القراءات التراثية»؛ وهذه على نوعين: أحدهما **القراءات التأسيسية**، وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين أو صوفية؛ والثاني **القراءات التجديدية**، وهي التي قام بها المتأخرون، سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين[2]. ومعلوم أن هذه القراءات تختص بكونها تفسيرات للقرآن تضع للإيمان أسسَه النظرية أو تُقوِّي أسبابه العملية، أي أنها قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة؛ أما القراءات الحداثية، فهي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية، وتتصف بضدها، وهو «الانتقاد»؛ **فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصّل اعتقادا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات**[3]

---

(2) من المفسرين العلميين «طنطاوي جوهري» و«مصطفى محمود».

(3) إن القراءات الحداثية، ولو أنها تزعم تفسير «النص القرآني» على طريقتها كما فسره المتقدمون على طريقتهم، فإنها، في الحقيقة، لا تتعدى تفسير بعض الآيات المأخوذة من سور مختلفة أو بعض الأجزاء من السور القصيرة؛ لذلك، آثرنا استعمال عبارة «الآيات القرآنية» على عبارة «النص القرآني».

1 . القراءات الحداثية المقلِّدة

إذا تقرَّر أن الوجه الذي تُحقّق به قراءة القرآن حداثَيَّتها هو أن تكون قراءة انتقادية، لا اعتقادية، فقد وُجدت بين أظهرنا محاولات لقراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي؛ ونذكر منها، على وجه الخصوص، قراءة «محمد أركون» ومدرسته بين التونسيين ـ ممثَّلةً بـ«عبد المجيد الشرفي» وفريقه في تونس وأيضا بتونسيين آخرين يقيمون بباريس من أمثال «يوسف صديق» ـ وقراءة «نصر حامد أبي زيد» وقراءة «طيب تزيني»[4].

وهنا يجب التفريق بين «القراءة الحداثية» و«القراءة العصرية»؛ ذلك أن الحداثة عندنا غير المعاصرة، إذ أن الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي؛ في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ أن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسبابا تاريخية أخرى تَخُصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها[5]؛ وأحد الأمثلة على القراءة العصرية هو قراءة «محمد شحرور» في مؤلَّفه: **الكتاب والقرآن**[6]؛ والدليل على ذلك دليلان، أحدهما أن شحرور نفسَه وصف قراءته في عنوان كتابه بكونها «قراءة معاصرة»؛ والثاني أن المفسرين الحداثيين نقدوا قراءته ونفوا عنها صفة «الحداثة»[7].

---

(4) قد نُدرج ضمن القراءات الحداثية «التأويل الموضوعاتي للقرآن» الذي دعا إليه حسن حنفي، متى اعتبرنا تفاصيل طريقة تصوره له، ولم نكتف بمبدإ هذا التأويل على وجه الإجمال؛ فقد وضع لهذا التأويل مقدمات وقواعد مُشبَعة بمسلّمات الواقع الحداثي الغربي ولو أنه ما فتئ يلحُّ في كتاباته على أنه يريد أن يستقل عن هذا الواقع الأجنبي ويبني واقعا حداثيا أصيلا، أي خاصا بالمجتمع الإسلامي العربي؛ انظر:
Hasan HANAFI : « Method of Thematic Interpretation of The Qur' an ».

(5) لا نسلِّم بما يزعمه أهل التأريخانية ـ خلافا لما تقتضيه التأريخانية نفسها ـ من أن التقدم لا يكون إلا باتباع نفس الأطوار التي تقلبت فيها الحداثة الغربية.

(6) مثال آخر على القراءة العصرية قراءة عبد الكريم سروش في كتابه: **القبض والبسط في الشريعة**.

(7) مِنْ هؤلاء الحداثيين محمد أركون في كتابه: **القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص. 14-15؛ وأيضا نصر حامد أبو زيد في كتابه: **النص والسلطة والحقيقة**، ص. 115-122.

بعد هذا التوضيح، يتعيّن أن نسأل الآن كيف باشرَت القراءات الحداثية المقلّدة إنجاز مشروعها الانتقادي.

1.1. خطط القراءات الحداثية المقلِّدة

لقد اتَّبَعتْ هذه القراءات في تحقيق مشروعها النقدي «سَتْراتيجيات» أو خططا انتقادية مختلفة، كل خطة منها تتكون من عناصر ثلاثة نسميها **«أركان الخطة»**:

أولها، **الهدف النقدي** الذي تقصد تحقيقه.

والثاني، **الآلية التنسيقية** التي توصّل إلى هذا الهدف.

والثالث، **العمليات المنهجية** التي يتم التنسيق بينها للوصول إلى هذا الهدف.

والملاحظ أن الهدف الذي تسعى إلى بلوغه كل واحدة من هذه الخطط النقدية هو **إزالة عائق اعتقادي معيّن**؛ فلنبسط الكلام إذن في هذه «الستراتيجيات» الانتقادية واحدة واحدة بحسب هذه المكونات الثلاثة: «الهدف» و«الآلية» و«العمليات».

1.1.1. خطة التأنيس: نُسمّي الخطة الأولى التي تنبني عليها القراءة الحداثية المقلّدة **«خطة التأنيس»** (أو إن شئت قلت **«خطة الأنْسنة»**)، وتستهدف أساسا رفع **عائق «القُدسية»**؛ ويتمثل هذا العائق في **اعتقاد أن القرآن كلام مقدَّس**[8]؛ والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأنيس في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي **نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري**؛ ويتم هذا النقل إلى الوضع البشري بواسطة عمليات منهجية خاصة، نذكر منها ما يلي:

أ. **حذف عبارات التعظيم**: يقوم القارئ الحداثي بحذف العبارات التي يستعملها جمهور المؤمنين في تعظيمهم لكتاب الله مثل «القرآن الكريم» أو

---

(8) يُلحّ بعضهم على ضرورة تأسيس القراءة من منطلق «نزع الميثية عن النص الديني بمحاولة أنسنته بعلمنة القراءة»، في **قراءة النص الديني**، عبد المجيد الشرفي وآخرون، ص. 95.

«القرآن العزيز» أو «القرآن الحكيم» أو «القرآن المبين» أو «الآية الكريمة» أو «قال الله تعالى» أو «صدق الله العظيم».

ب. **استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة**: يعمد هذا القارئ إلى استعمال مصطلحات يضعها من عنده مكان مصطلحات متداولة كأن يستعمل مصطلحَ «الخطاب النبوي» مكان مصطلح «الخطاب الإلهي»[(9)]، ومصطلحَ «الظاهرة القرآنية» ـ أو«الواقعة القرآنية» ـ مكان مصطلح «نزول القرآن»، ومصطلحَ «المدوّنة الكبرى» مكان «القرآن الكريم»، ومصطلحَ «العبارة» مكان مصطلح «الآية».

ج. **التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني**: لا يجد القارئ الحداثي حرَجاً في أن يُنزل الاستشهاد بالأقوال البشرية منزلة الاستشهاد بالآيات القرآنية، كأن يُصدّر فصول كتبه بآيات قرآنية مقرونة بأقوال لدارسين من غير المسلمين، بل غير مؤمنين[(10)].

د. **التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي**: يفرّق هذا القارئ بين «الوحي» و«التنزيل» ويفرّق بين «الوحي» و«المصحف»[(11)] كما يفرّق بين «القرآن» و«المصحف» ويفرّق بين «القرآن الشفوي» و«القرآن المكتوب» أو يفرِّق بين «الوحي في اللوح المحفوظ» و«الوحي في اللسان العربي».

هـ. **المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام**: يُسلّم القارئ الحداثي بالدعوى التشبيهية التالي: «كما أن كلمة الله تجسَّدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلام الله تجسَّد في القرآن»؛ ثمَّ يبني عليها الحكم التالي: «لما

---

(9) يقول محمد أركون: «وكنت قد بيَّنت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم «الخطاب النبوي» يُطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية»، **القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص. 5؛ كما يقول نصر حامد أبو زيد: «إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم»، **نقد الخطاب الديني**، ص. 206.

(10) أركون: نفس المصدر، ص. 11؛ ص. 145.

(11) أركون، نفس المصدر، ص 9.

كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا له هو الآخر الطبيعة البشرية»[12].

ويؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأنيسية إلى جعل القرآن **نصّا لغويا مَثَلُه مَثل أي نص بشري**؛ وتترتب على هذه **المماثلة اللغوية** بين النص القرآني والنصوص البشرية النتائج التالية:

أ. **السياق الثقافي للنص القرآني**: يصبح النص القرآني مجرَّد نصٍّ تمَّ إنتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يُفهم أو يفسَّر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص[13]، بحيث ينزل من رتبة التعلُّق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي.

ب. **الوضع الإشكالي للنص القرآني**: يصير النص القرآني نصا إجماليا وإشكاليا ينفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات غير متناهية؛ ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلا عن أن يَدَّعي أحدُها حيازة الحقيقة أو الانفراد بمعرفة المدلول الأصلي لهذه الآية أو تلك من آياته[14].

---

(12) يقول نصر أبو زيد: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة «نزول» الأول وطبيعة «ميلاد» الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام: «رسول الله وكلمته»»؛ **نقد الخطاب الديني**، 204-205؛ انظر أيضا أركون: المصدر السابق، ص. 23-24.

(13) يقول نصر أبو زيد: «إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تمَّ إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي»؛ **نقد الخطاب الديني**، ص. 203، وأيضا ص. 206.

(14) انظر طيب تيزيني، **النص القرآني، أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص. 183 وما يليها؛ يقول في ص. 256-257 ما يأتي: «إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية الخ هي التي تدخَّلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظيه وتوزعه بنيويا ووظيفيا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعددة. وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص معادا بناؤه وفق قراءات متعدِّدة محتملة تعدُّد تلك الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها»؛ وانظر أيضا ص. 263 وما يليها.

ج. **استقلال النص القرآني عن مصدره**: يتمُّ فصل النص القرآني عن مصدره المتعالي وربطه كليا بالقارئ الإنساني، **بدعوى أنه لا سبيل إلى إدراك** المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي لانقطاع صلته بنا وغيابه عنا، إذ لا بد أن يؤدي هذا الغياب إلى ضياع هذه المقاصد؛ وكلُّ ما يستطيع أن يقتنصه القارئ من النص القرآني إنما هو حصيلة الاستنطاق الذي يمارسه عليه من خلال مرجعيته الثقافية وخلفيته المعرفية ووضعيته الاجتماعية والسياسية، فلا تكون هذه الحصيلة إلا إبداعا لمضامين إنسانية صريحة.

د. **عدم اكتمال النص القرآني**: يصبح النص القرآني «نصا غير مكتمل»، إذ أنه لا يرفع احتمال وجود نقص فيه يتمثل في حذف كلام منسوب إلى المصدر الإلهي عند التدوين أو عند وضع المصاحف، كما أنه لا يرفع احتمال وجود زيادة فيه تتمثل في إضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهي[15]، كلامٍ قد يخدم مصلحة هذه الفئة أو تلك، مقوّيا مركزها أو مشرِّعا سلطتها.

2.1.1. خطة التعقيل: نُطلق على الخطة الثانية التي تنبني عليها القراءة الحداثية المقلِّدة اسم «**خطة التعقيل**» (أو إن شئت قلت «**خطة العَقْلنة**»)، وتستهدف أصلا رفع **عائق «الغيبيَّة»**؛ ويتمثل هذا العائق في **اعتقاد أن القرآن وَحْي وَرد من عالم الغيب**؛ وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذا العائق هي **التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفِّرها المنهجيات والنظريات الحديثة**[16]؛ ويَتِمُّ هذا التعامل بواسطة عمليات منهجية خاصة نذكر منها ما يأتي:

أ. **نقد علوم القرآن**: يعتقد القارئ الحداثي أن علوم القرآن التي اختص

---

(15) طيب تيزني، نفس المصدر، ص. 385- 414؛ ويقول في ص. 405: «فإننا في الاختراق الحالي نواجه المسألة من حيث هي مساءلة حول «تمامية المتن القرآني» وكما هو بين فإن إجماعا على هذه التمامية يغدو، والحال كذلك، أمرا خارج المصداقية التاريخية التوثيقية».

(16) يقول أركون : «لكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تُقدِّمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا»، المصدر السابق، ص. 58.

بها علماء المسلمين تُشكِّل وسائط معرفية متحجّرة تَصرفنا عن الرجوع إلى النص القرآني ذاته كما أنها تحول دون أن نقرأ هذا النص قراءة تأخذ بأسباب النظر العقلي الصريح؛ لذا، ما لبث أن اندفع هذا القارئ بقوة في نقد هذه العلوم النقلية[17].

ب. **التوسل بالمناهج المقرّرة في علوم الأديان:** لم يتردَّد هذا القارئ في نقل مناهج علوم الأديان المتّبَعة في تحليل ونقد التوراة والأناجيل إلى مجال الدراسات القرآنية، معتبرا وضعَ الكتب المنزلة واحدا ومقتضياتها الدينية واحدة؛ نخص بالذكر من هذه العلوم المنقولة «علم مقارنة الأديان» و«علم تاريخ الأديان» و«تاريخ التفسير» و«تاريخ اللاهوت».

ج. **التوسل بالمناهج المقرَّرة في علوم الإنسان والمجتمع:** لم يجد القارئ الحداثي حرجا في أن يُنزِّل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني، معتبرا مقتضياتِه البحثية لا تختلف عن مقتضيات غيره من النصوص؛ نذكر من هذه العلوم على الخصوص: «اللسانيات» و«السيميائيات» و«علم التاريخ» و«علم الاجتماع» و«علم الإناسة» و«علم النفس» و«التحليل النفسي».

د. **استخدام كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة:** لم يتحرّج القارئ الحداثي في الاستعانة بكل النظريات النقدية التي تَسارع ظهورُها في الساحة الأدبية والفكرية في النصف الثاني من القرن الماضي، غير مُكترث بمآلات هذه النظريات ولا بتجاوز بعضها لبعض ولا بأفول بعضها؛ نخص بالذكر منها «اتجاهات تحليل الخطاب» و«الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي» المتمثلة في «البنيويات» و«التأويليات» و«الحفريات» و«التفكيكيات».

هـ. **إطلاق سلطة العقل:** لقد قرَّر هذا القارئ أنه لا آية قرآنية تمتنع على اجتهاد العقل، بل لا توجد في نظره حدود مرسومة يقف العقل عندها، ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها؛ وإذا كان حال العقل مع الآيات القرآنية كذلك، فكيف حاله مع تفاسير هذه الآيات التي وضعها المتقدمون! فإن لم

(17) انظر نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن.**

يُجرِّدها من صحتها أو من فائدتها، فلا أقل من أنه يثير الشبهات حولها.

ويؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التعقيلية إلى جعل القرآن **نصّا دينيا مَثَلُه مَثل أي نص ديني آخر**، توحيديا كان أم وثنيا؛ وتترتب على هذه **المماثلة الدينية** بين النص القرآني وباقي النصوص الدينية النتائج التالية:

أ. **تغيير مفهوم «الوحي»**: يرى القارئ الحداثي أن مفهوم «الوحي» المتداول والموروث عن التصور الديني التقليدي لم يَعُد من الممكن قبوله، وينبغي أن نستبدل به مفهوما تأويليا يسوِّغه العقل[18]، بحيث يصرف عنه ما لا يُعقَل من الأخبار على أساس أنها أساطير غابرة، كما يصرف عنه ما لا يُعقَل من العبادات على أساس أنها طقوس جامدة؛ ويقضي هذا التأويل المعقول للوحي حمله على معنى «الموهبة التي يختص بها الإنسان»، نبيا كان أو عبقريا، أو على معنى «الوظيفة التي يختص بها الكائن»، إنسانا كان أو حيوانا أو جمادا[19]، ثمّ حصرُ مضمونه في الجانب الأخلاقي والمعنوي.

ب. **عدم أفضلية القرآن**: يقرِّر الحداثي أن ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدد «التوراة» و«الإنجيل» يَثبت أيضا بصدد القرآن، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ وعليه، فلا سبيل إلى ادعاء أفضلية القرآن على هذين الكتابين في أي جانب من الجوانب حتى فيما يتعلق بالحفظ من التبديل[20]، إذ التبديل الذي دخل على التوراة والإنجيل، يمكن، بحسب رأيه، إثبات دخوله على القرآن أيضا.

---

(18) يقول أركون: «نحن نهدف من خلال هذه الدراسة إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه»، المصدر السابق، ص. 76.

(19) مستندين في ذلك إلى الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر لفظ «الوحي»، منها الآية الكريمة: «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا»، 68، سورة **النحل**.

(20) يقول نصر أبو زيد: «إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه، حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف»؛ **النص والسلطة والحقيقة**، ص. 8؛ كما أن أركون يرى أنه يتعين أن نستبدل بمفهوم «أهل الكتاب» الذي يُخرج أهل القرآن من مسمَّاه مفهوما جديدا يُدخلهم فيه، وهو مفهوم «**مجتمع الكتاب**»، تأكيدا لتساوي هذه الأديان الثلاثة، نشأة وتأثيرا ومصيرا.

ج. **عدم اتساق النص القرآني**: يرى هذا القارئ أن سور القرآن وآياته وموضوعاته وردت بترتيب يخلو من الاتساق المنطقي، مفضيا إلى تناقضات في فهم المقاصد، كما يخلو من الاتساق التاريخي[21]، مفضيا إلى اختلالات في مساق الأحداث.

د. **غلبة الاستعارة في النص القرآني**: يلاحظ الحداثي أن المجازات والاستعارات تطغى في النص القرآني على الأدلة والبراهين؛ ويستنتج من ذلك أن العقل الذي ينبني عليه هذا النص هو أقرب إلى العقل القصصي الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، نظرا إلى أن إدراكاته العقلية لا تنفصل عن الخيال والوجدان[22].

هـ. **تجاوز الآيات المصادمة للعقل**: يقرّر القارئ الحداثي أن كلَّ ما يصادم العقل في النص القرآني من قضايا أو أخبار لا يعدو كونه شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تَمَّ الآن تجاوزه[23]؛ لذا، ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من هذا الوعي تَلِي طورها وتفوقه معقوليةً.

1.1.3. خطة التأريخ: ندعو الخطة الثالثة التي تنبني عليها القراءة الحداثية المقلّدة باسم «**خطة التأريخ**» (أو إن شئت قلت «**خطة الأرْخَنة**»)، وتستهدف أساسا رفع **عائق** «**الحُكمية**» (بضم الحاء)؛ ويتمثل هذا العائق في **اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية**؛ والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأريخ في إزالة هذا العائق هي **وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة**[24]؛ ويتم هذا الوصل بواسطة عمليات منهجية خاصة نورد منها ما يلي:

---

(21) تيزيني، المصدر السابق، ص. 253.

(22) أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، ص. 283؛ انظر أيضا:

M. ARKOUN : **Lectures du Coran**, Maisonneuve & Larose, pp. 110-111.

(23) يقول نصر أبو زيد: «السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني»؛ **نقد الخطاب الديني**، ص. 212.

(24) يقول نصر أبو زيد: «نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامة جدا مثل =

أ. **توظيف المسائل التأريخية المسلَّم بها في تفسير القرآن**: حقّا هناك مسائل اشتغل بها قدماء المفسرين تكشف عن ارتباط بعض آيات الأحكام بالوقائع التاريخية، وهي، كما هو معروف، كالتالي: «مسألة أسباب النزول» و«مسألة الناسخ والمنسوخ» و«مسألة المحُكَم والمتشابه» و«مسألة المكي والمدني» و«مسألة التنجيم»؛ ولقد وَجد أهل القراءة الحداثية في هذه المسائل ضالتهم، فركبوها لتقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، وتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي على هذه الآيات، متجاوزين الحدود التي وقف عندها المفسرون والفقهاء، بل مبرزين تناقضات هؤلاء في الإقرار بوجود التأريخية والقول بوجوب الأزلية.

ب. **تغميض مفهوم «الحُكْم»**: يرى أهل القراءة الحداثية المقلّدة أنه لا يمكن أن نطابق بين «آية الحكم» وبين «القاعدة القانونية»؛ فإذا كانت القاعدة القانونية عبارة عن أمر صريح باتباع سلوك مضبوط في ظروف معينة تؤدي مخالفته إلى إنزال عقاب مخصوص بمخالِفه، فإن الحكم الذي تتضمنه الآية القرآنية ليس كذلك؛ فإنه قد يأتي تارة بصيغة الأمر، وتارة بصيغة الخبر بحيث لا نعرف على وجه اليقين ـ كما يزعمون ـ مضمونه التشريعي، كما أنه قد يتردد بين أن يكون قرارا عاما وأن يكون قرارا خاصا، وبين أن يكون قرارا ناسخا وأن يكون قرارا منسوخا؛ كل ذلك يؤدي، في نظرهم، إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وفي صفتِها الإلزامية[25].

ج. **تقليل عدد آيات الأحكام**: يرى الحداثيون أن آيات الأحكام ـ وهي لا تُمثِّل إلا نسبة محدودة من جملة الآيات القرآنية ـ متأثرةٌ بالأحوال والأوقات الخاصة التي نزلت فيها، حتى إن أكثرها عندهم قد نُسخ وبعضَها تجاوزه التاريخ بغير رجعة؛ لذلك، دعوا إلى الاقتصار على أقلِّ عدد ممكن من هذه

= السياق الثقافي الاجتماعي والسياق الخارجي (سياق التخاطب) والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل»، **النص والسلطة والحقيقة**، ص. 96.

(25) الصادق بلعيد: **القرآن والتشريع**؛ ص. 50-62.

الآيات قد لا يتعدى ثمانين آية[26]، نظرا لِما يمكن أن يحمله المستقبل من أسباب التجاوز لهذه الآيات.

د. **إضفاء النسبية على آيات الأحكام**: يذهب هؤلاء القُراء إلى أن آيات الأحكام لا تُحيل على أسباب نزولها ـ متعلقةً معانيها بهذه الأسباب ـ فحسب، بل إنها تحيل أيضا على تاريخ تفسيراتها المتعددة، هذا التاريخ الذي يزيد هذه المعاني تعلُّقا بظروفها؛ ذلك أن المفسرين والفقهاء قد فَهِموا هذه الآيات فُهوما اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في سياق الظروف التاريخية المتقلبة للمجتمع الإسلامي؛ وبهذا، لا يمكن أن تحمل هذه الآيات معاني مستقرة، ولا بالأولى مطلقة.

هـ. **تعميم الصفة التأريخية على العقيدة**؛ يرى أهل القراءة الحداثية المقلِّدة أن «التأريخية» لا تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات فقط، بل إنها تدخل أيضا على **آيات العبادات**؛ ذلك أن العقائد التي جاءت بها هذه الآيات هي، بحسبهم، تابعة لمستوى المعرفة في العصر الذي نزلت فيه؛ وحينئذ، يكون القرآن قد اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لأولئك الذين توجَّه إليهم خطابه؛ ولما كانت مرتبة وعيهم دون مرتبة الوعي النقدي درجات، لزم أن تكون بعض هذه التصورات على الأقل ذات صبغة أسطورية[27].

ويؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأريخية إلى جعل القرآن عبارة عن **نصٍّ تاريخي مَثَلُه مَثل أي نص تاريخي آخر**؛ وتترتب على هذه **المماثلة التأريخية** بين النص القرآني والنصوص التاريخية النتائج التالية:

أ. **إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء**؛ يرى أهل هذه القراءة الحداثية أنه، علاوةً على كون عدد آيات الأحكام ضئيلا جدا بالمقارنة بغيرها، فإن كثيرا منها جاء خاصا أو مقيدا، إذ ارتبط بأشخاص أو بحوادث أو بأحوال أو بظروف يؤدي ذهابها إلى إسقاط العمل به[28]؛ أما الأحكام التي

(26) محمد سعيد العشماوي: **معالم الإسلام**، ص. 99.

(27) نصر أبو زيد: **النص والسلطة والحقيقة**، ص. 134-135.

(28) الصادق بلعيد، المصدر السابق، ص. 297.

يستنبطها الفقهاء من النص القرآني، فلما كانت اجتهاداتٍ بشرية مضافة إلى ما جاء فيه، فقد دلَّت على أن النص القرآني لا يتضمن تمام التشريع الإسلامي؛ وأما الآية التي يُستشهد بها عادة بهذا الصدد، وهي: «اليوم أكملت لكم دينكم»، فلا تدل عند الحداثيين على تمام التشريع، وإنما تدل على تمام التنزيل[29].

ب. **إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها**: لا تعدو آيات الأحكام، عندهم، كونها توصيات وعظية، لا قوانين تنظيمية؛ وهي توصياتٍ يستعين بها المسلم في حل المشاكل التي تعترض سبيله أثناء ممارسته لحياته الاجتماعية، لا سيما في تدبيره لأسرته، وكذا أثناء قيامِه ببعض المعاملات الاقتصادية[30]؛ ولم يستثن بعض الحداثيين من هذه الآيات إلا واحدةً يَعدُّها ذات مدلول قانوني مدني[31]، وهي «آية الربا»، أي «الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبَّطه الشيطان من المس، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا. . .» (الآية 275، سورة **البقرة**).

ج. **حصْر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة**: تَرِد التوجيهات القرآنية، عند الحداثيين، في صورة نصائح وإرشادات موجَّهة بالأساس إلى **ضمائر المسلمين وسرائرهم**، تحثُّهم على مراعاة علاقتهم بخالقهم وإتيان سلوكهم على هديها[32]؛ وشواهدهم على ذلك افتتاح هذه التوجيهات بعبارة «يا أيها الذين آمنوا» وتذييلها بعبارة «إن كنتم مؤمنين» أو «إن كنتم صادقين»، فضلا عن أن كثيرا من آيات الأحكام لا تَنُص إلا على الجزاء الأخروي؛ وحتى تلك التي نصَّت على الجزاء الدنيوي مثل الحدود، فإنها فتحت باب

---

(29) نفس المصدر، ص. 296.

(30) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام والحداثة**، ص. 14.

(31) الصادق بلعيد، المصدر السابق، ص. 156.

(32) يقول تيزيني: «فالصبغة الإجمالية الكلية التي يظهر فيها النص القرآني في صوغ مبادئه ومعظم أحكامه، وكذلك في نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة «كتاب هداية» و«كتاب بشرى» و«كتاب رحمة» للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي يحتوي على كل صغيرة وكبيرة، وحتى في حينه»، المصدر السابق، ص. 184.

التوبة[33]، والأصل في التوبة أن تكون عملا أخلاقيا من أعمال القلب، لا عملا قانونيا من أعمال الجوارح.

د. **الدعوة إلي تحديث التدين**: تدعو الحاجة، عند هؤلاء القراء، إلى أن نستخلص من النص القرآني تديُّنا ينسجم مع فلسفة الحداثة؛ ولا ينسجم معها إلا تديّنٌ لا تكون فيه قسريةٌ ظاهرة تحُدُّ من حرية الأفراد، ولا شعائريةٌ طاغية تضيّق على سلوكاتهم، ولا أسطوريةٌ غابرة لا تطيقها عقولهم؛ والتديّن الذي يكون بهذا الوصف ينبغي أن يقوم على الإيمان الشخصي، وأن يختار فيه المؤمن نمط تعبُّده في دائرة حياته الخاصة؛ ليس هذا فقط، بل جاء هؤلاء بتصور للإيمان غريب كليا عن المرجعية الدينية بالنسبة للأديان المنزلة جميعا؛ فمعلوم أن الإيمان، بحسب هذه الأديان، يورّث الطمأنينة في الجوانح ويتقوّى بأعمال الجوارح، بينما يرى هؤلاء أن **الإيمان يورِّث التوتّر في النفس، لإثارته الأسئلة، ويَضعُف بالممارسة التعبدية، لاقتضائها أداء طقوس محدَّدة**؛ وهكذا، فعلى قدر ما يتخلّص الفرد من أشكال التدين الموروثة، يكون نهوضه بمقتضى التحديث.

1.2. نقد القراءات الحداثية المقلِّدة

بعد أن فرغنا من بيان «السَّتراتجيات» أو الخطط النقدية الثلاث التي سلكتْها القراءات الحداثية المقلّدة في تفسيرها للآيات القرآنية، لننتقل إلى تقويم هذه القراءات انطلاقا من مرجعيتها نفسها، وهي «الحداثة».

إذا صح أن الواقع الحداثي الغربي ـ أو قل التطبيق الغربي لروح الحداثة ـ يتميّز بقطع الصلة بِكُلّ ماضٍ وقديم، صح معه أيضا أنه يفتح آفاقا مستقبلية ويطرُق أبوابا جديدة لا يمكن أن يتطلع إليها من يبقى متمسكا بما مضى وما قَدُم؛ ومن هنا، يكون هذا الواقع الحداثي **ممارسة إبداعية مستمرة وشاملة** ولو أنها ممارسة إبداعية تخصُّ أهل الغرب ولا تُلزم غيرهم من الأمم؛ وإذا نحن تأمَّلنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة، تبيَّن لنا أن أصحابها لم

---

(33) الصادق بلعيد، المصدر السابق، ص. 301-306.

يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما **أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره**؛ ويتجلَّى هذا **التقليد** في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة من **واقع الصراع** الذي خاضه «الأنواريون» في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير **مبادئ ثلاثة** أُنزلت منزلة **قوام الواقع الحداثي الغربي**[34].

أولها، مقتضاه أنه **يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله**؛ وبفضل هذا المبدإ **تمَّ التصدي للوِصاية الروحية للكنيسة**.

والثاني، مقتضاه أنه **يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي**؛ وبفضل هذا المبدإ **تمَّ التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة**.

والثالث، مقتضاه أنه **يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة**؛ وبفضل هذا المبدإ **تمَّ التصدي للوصاية السياسية للكنيسة**.

وإذا نحن دققنا النظر في الخطط النقدية التي اتبعها أهل القراءة الحداثية، وجدناها مأخوذة من هذه المبادئ الضابطة للواقع الغربي على الوجه الآتي:

- خطتهم في التأنيس متفرّعة على المبدإ الأول الذي يقضي بالاشتغال بالإنسان دون سواه.
- خطتهم في التعقيل متفرّعة على المبدإ الثاني الذي يقضي بالتوسل بالعقل دون سواه.
- خطتهم في التأريخ متفرّعة على المبدإ الثالث الذي يقضي بالتعلق بالدنيا دون سواها.

وحينئذ، لا عجب أن يتهافت هؤلاء القراء على كل ما أنتجه العملُ بهذه المبادئ الأنوراية في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات، فيندفعون في **إسقاطها** على الآيات القرآنية، مكرِّرين، في الغالب،

(34) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب للاطلاع على الآثار الأخلاقية التي خلَّفها العمل بهذه المبادئ داخل الأسرة الغربية الحديثة.

إنتاج نفس النتائج التي توصَّل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأناجيل[35].

ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذه الإسقاطات الاندفاعية من **عيوب منهجية** صريحة تُفقد التحليلات الحاصلة قيمتها كما تُفقد النتائجَ المتوصلَ إليها مصداقيتها؛ نذكر من هذه العيوب المنهجية ما يلي:

أولها، **فقد القدرة على النقد**: إن إسقاط أية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية؛ ومشروعيتُه تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، وحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه؛ ولما كان أهل هذه القراءة الحداثية يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع العلم بأن هذا النقد شرط في تحققهم بالحداثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة، حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية المحلّ المنزلة عليه.

والثاني، **ضعف استعمال الآليات المنقولة**: إن كثيرا من المنهجيات والنظريات التي نقلها هؤلاء لم يتمكَّنوا من ناصية استعمالها، ولا بالأوْلى أحاطوا بالأسباب النظرية والقرارات المنهجية التي انبنت عليها؛ لذلك، تراهم يشغِّبون ببعض المفاهيم، حتى يُخفوا هذا النقص في التكوين مثل مفهوم «الانغلاق (أو الإغلاق)» أو مفهوم «التلفظ» (أي فعل القول) أو مفهوم «النصية» أو مفهوم «التناص» أو مفهوم «الخِطابية» أو مفهوم «الحِجاجية» أو مفهوم «تعدد الأصوات» أو مفهوم «الإكراهات اللغوية»؛ أضف إلى ذلك أنه كان الأحرى بهم أن لا ينقلوا بعض هذه المنهجيات والنظريات، نظرا إلى أن صبغتَه العلمية لم تكتمل في أصله؛ إذ ما زال يتحسس طريقه ويمتحن فائدته، أو نظرا إلى أنه عبارة عن وسائل نقدية أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة.

(35) يقول صالح هاشم في مقدمته للترجمة التي وضعها لكتاب أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ما يلي: «إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوربا ومفكروها بالنسبة للمسيحية»، ص. 15.

والثالث، **الإصرار على العمل بالآليات المتجاوَزَة**: بنى هؤلاء على بعض ما نقلوه تقريرات أرادوها حاسمة وتحليلات أرادوها نافذة، واتهموا مخالفيها بـ«التراثية» و«التقليدية» و«السلفية» و«الجمود»؛ لكن سرعان ما ظهرت الحاجة إلى تجاوز هذا المنقول، فضلا عن أحكامهم ونتائجهم التي أقاموها عليه؛ ومع ذلك، لم يجعلهم هذا التجاوز يراجعون طريقتهم الإسقاطية، بَلْهَ يشككون في فوائدها أو صلاحيتها أو يلومون أنفسهم على اتباعها، بل، على العكس من ذلك، راحوا يسقطون على النص القرآني كلَّ ما ظفروا به من الآليات في نتاج الآخرين، غير معتبرين تأريخية هذه الأدوات ولا نسبية محصولاتها.

والرابع، **تهويل النتائج المتوصّل إليها**: لما كانوا عاجزين عن نقد الآليات المنقولة، فضلا عن عجزهم عن ابتكار ما يضاهيها، عظُمت في أعينهم وعظُم صانعوها، فازدادوا استعراضا لأنواعها وأبوابها ومستوياتها وتضخيما لفوائدها التحليلية والنقدية؛ وأوهموا القارئ بأن ما توصَّلوا إليه من استنتاجات بواسطتها بلغ الغاية في تحديث قراءة النص القرآني؛ والواقع أننا إذا تفحَّصنا هذه الاستنتاجات، وجدناها ـ إلا ما نَدر ـ تدخل في إحدى الحالات الثلاث: إما أنها ترديد لما توصَّل إليه علماء الغرب، وإما أنها ترديد لما توصَّل إليه علماء الإسلام، وإما أنها بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات هؤلاء ولا إلى استنتاجات أولئك، فضلا عن غموض الفكرة وركاكة العبارة عند غالبيتهم.

والخامس، **قلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن**: لما كانت الموضوعات التي أسقطوا عليها الأدوات المنقولة غير الموضوعات التي وُضعت لها في الأصل، فقد جاءوا بترتيب لأوصافها وأحكامها يقلب ترتيبها الذي أقره التداول الإسلامي؛ فقدَّموا ما ينبغي تأخيره وأخَّروا ما ينبغي تقديمه؛ وجعلوا ما هو أصلي فرعيا وما هو فرعي أصليا كما أنزلوا الأدنى منزلة الأعلى والأعلى منزلة الأدنى؛ ولم يقفوا عند هذا الحد، بل جاءوا إلى الأخبار والآراء التي ذكرها قدماء المفسِّرين على أساس أنها أفكار شاذة لا تُتّبع أو شبهات زائفة لا يوقف عندها أو زلاَّت عابرة لا يُتعلّق بها، فجعلوا منها حقائق جوهرية حكَّموها في

الأقوال المشهورة والأصول المقررة، وبنوا عليه أحكاما جمَعَت إلى الفساد في الاستنتاج الإغراب في المضمون؛ وغير خافٍ أن الذي يتَّبع الشاذ من أقوال المفسرين ويتعلق بأخطائهم يريد الميل عن الحق، في حين أن الذي يتَّبع المشهور من أقوالهم ويتوافق مع جمهورهم، فإنه يؤمُّ الحق في نفسه.

والسادس، **تعميم الشك على كل مستويات النص االقرآني**؛ لمّا كان دأب هؤلاء القراء الحداثيين أن يُنزِّلوا آليات مختلفة على نصٍّ لم توضع له في الأصل، عاجزين عن إعادة تقويمها في سياقها الجديد، فقد نزَّلوا عليه أيضا **آلية التشكيك**، زاعمين أن الرغبة في كشف المجهول والاطلاع على خفايا النص القرآني تدعوهم إلى الابتداء بالشك بحجة أنه المنهج الموصّل إلى الاكتشاف، لكنهم لا يكادون يفرغون من تنزيلاتهم المختلفة، حتى يرفعوا هذا الشك إلى رتبة قانون شامل، **ويقرّروا الارتياب في أصل النص القرآني وقدسيته وتماميته وصلاحيته**؛ ولَمَّا نقلوا من غيرهم آلية التشكيك **على علاتها**، كان لا بدَّ أن يُفضي تعميمها إلى أن تضطرب تحليلاتهم وتلتبس أحكامهم وتتعثَّر نتائجهم؛ والحقّ أنهم لو تغلغلوا في تأمُّل هذه الآلية واستقلوا بنظرهم فيها، لتبيّنوا أنها ــ على خلاف ما يزعم الآخَر الذي قلّدوه ــ لا تُوصّل إلى الحقيقة في كل شيء ، وإنما تقتصر فائدتها في مجال واحد بعينه، هو **مجال الظواهر**؛ أما الآيات القرآنية التي هي ليست من هذا المجال، وإنما من **مجال القيم**، فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يضادُّ طريق الشك؛ وغني عن البيان أنه هو طريق الإيمان واليقين، إذ كلما زاد الإيمان بالقيمة، زاد انكشافها للمؤمن بها؛ وكلما نقص إيمانه بها، نقص انكشافها، حتى يضمحل عند تمام الارتياب فيها[36].

ومما تقدم يظهر أن قراءة الآيات القرآنية كما مارسها هؤلاء هي **تقليد صريح** لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي، متعرّضةً بذلك لآفات منهجية مختلفة؛ ولا ينفع أن يقال إن إبداع هؤلاء القراء يتجلى في كونهم قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تُطبَّق على القرآن من قبل؛ لأننا نقول إن

(36) انظر المدخل من كتابنا: **فقه الفلسفة، 2- القول الفلسفي**.

هذا التطبيق لا يعدو كونه إسقاطا آليا، والإسقاط لا إبداع معه؛ بل إن هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى **زمن ما قبل الحداثة**، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية الذي ثارت عليه بالذات الحداثة؛ وهكذا، فقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم، اختيارا، تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية، فكانت قراءاتهم، بموجب **روح** الحداثة نفسها، عبارة عن **قراءات القاصرين، لا قراءات الراشدين**.

وإذا تقرّر أنه لا حداثة إلا بالتحرر من الوصاية والخروج إلى فضاء الإبداع، فإن السؤال الحاسم الذي يتعيّن الإجابة عنه الآن هو: **كيف نحقق الإبداع في قراءة الآيات القرآنية؟**

2. القراءة الحداثية المبدعة

لكي يتأتى لنا الجواب عن السؤال المطروح، نحتاج إلى الأخذ بالحقيقتين التاريخيتين الآتيتين:

إحداهما سبق أن كشفنا عنها في مطلع هذا الباب، وهي أنه لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن، كما هو معلوم، هو سرّ وجود الأمة المسلمة وسِرُّ صُنعها للتاريخ؛ فإذا كان هذا الوجود والتاريخ ابتدآ مع «البيان النبوي» أو قل «القراءة النبوية» للقرآن، فدشّنت بذلك الفعل الحداثي الإسلامي الأول[37] إن جاز هذا التعبير في حقها، فإن استئناف هذا الوجود لعطائه ومواصلة هذا التاريخ لمساره، وبالتالي **تدشينَ الفعل الحداثي الإسلامي الثاني**، كل هذا لا يتحقَّق إلا بإحداث قراءة أخرى **تُجدّد الصلة** بهذه القراءة النبوية؛ ومعيار حصول هذا التجديد هو أن **تكون هذه القراءة الثانية قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها**.

والثانية، أن واقع الحداثة في المجتمع الغربي قام، كما هو معروف،

---

(37) صحيح أن أركون تفطّن لحداثية القراءة النبوية، لكنه قاسها بمقياس الفعل الحداثي الغربي، إذ جعلها مجرد حركة تاريخية أنتجت فضاء ثقافيا اجتماعيا سياسيا جديدا.

على أساس مواجهة المؤسسات الكنسية، ذلك أن هذه المؤسسات، كما هو معلوم، مارست وصايتها على الدين ووصايةً على الروح والثقافة والسياسة جميعا باسم هذه الوصاية الدينية، كما تسبَّبت في حروب دينية طويلة مزَّقت هذا المجتمع شر مُمزَّق؛ كل ذلك دعا إلى العمل على تحرير الإنسان الغربي وتحرير عقله وتوجيه تاريخه بما يدفع عنه شرَّ الحروب المقدسة.

يترتب على هاتين الحقيقتين التاريخيتين نتيجة أساسية، وهي أن مقتضى الحداثة الإسلامية **يضادُّ** مقتضى الحداثة الغربية[38]؛ وتوضيح ذلك أنه، بموجب الحقيقة التاريخية الثانية، يتبيَّن أن الفعل الحداثي الغربي قام على **أصل التصارع مع الدين**، مما يجعل الإبداع الذي تجلّى به هذا الفعل هو من جنس **الإبداع المفصول**؛ في حين، يتبيّن، بموجب الحقيقة التاريخية الأولى، أن الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم إلا على **أصل التفاعل مع الدين**، سواء في طوره النبوي الأول أو في طوره الإبداعي الثاني، بحيث يكون الإبداع الذي يتجلّى به هذا الفعل هو من جنس **الإبداع الموصول**؛ وإذا ثبت هذا الأمر، ظهرت شناعة الخطإ الذي ارتكبه أهل القراءة المقلّدة لَمّا ظنوا أنهم يُحققون الفعل الحداثي المطلوب بالحد من هذا التفاعل الديني والسير به إلى نهايته، تقليدا لواقع الفعل الحداثي الغربي الذي قضى بقطع الصلة بالدين؛ فعلى خلاف ظنهم هذا، كان يجب عليهم أن يَرْعوا هذا التفاعل بما يجعله قادرا على توليد الطاقة الإبداعية لدى جمهور المسلمين؛ إذ بقدر ما تعتمل في صدر المسلم القوة الإيمانية، تستعد ملكاته للإنتاج والإبداع؛ كما كان يجب عليهم أن يراجعوا مقوّمات الفعل الحداثي المنقول في ضوء هذا التفاعل الديني.

1.2. شروط الإبداع في قراءة النص القرآني

يتضح إذن أن قراءة الآيات القرآنية لا تكون قراءة حداثية مبدعة بحق حتى تستوفي شرطين اثنين:

(38) وجود التضاد بين الحداثتين: الإسلامية والغربية لا ينفي تساويهما في تحقيق روح الحداثة؛ فمقتضى الروح الواحدة أن تتجلى بمظاهر متضادة.

أحدهما، «رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني»، أو، بعبارة أدق، «**ترشيد التفاعل الديني**».

والآخر، «إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول» أو قل «**تجديد الفعل الحداثي**».

وهنا يجب تقرير حقيقتين اثنتين، بقدر ما هما أساسيتان، تبدوان غريبتين لخروجهما عن مألوف الممارسة الفكرية لدى كلتا الفئتين المقلِّدتين المتضادتين: «فئة التراثَويين» و«فئة الحداثويين»، حتى كأنهما مفارَقتان صريحتان[39]، وليس الأمر كذلك:

إحداهما، **أن ترشيد التفاعل الديني يَحصُل بواسطة الفعل الحداثي نفسه**؛ فقد تقدَّم أن أحد مكوّنات هذا الفعل في القراءة الحداثية هو **الآلية التنسيقية** التي تنبني عليها كل خطة من خططها الأربعة، وهي ذات صبغة انتقادية؛ وترشيد التفاعل الديني في القراءة إنما يحصل متى وقع التوسُّل فيها بهذه الآلية التنسيقية الانتقادية عينها في كل واحدة من خططها.

والثانية، **أن تجديد الفعل الحداثي يَحصُل بواسطة التفاعل الديني نفسه**؛ فقد ذكرنا أن واحدا من مكوِّنات هذا الفعل في القراءة الحداثية هو أيضا **الهدف النقدي** الذي تقصده كل خطة من خططها؛ كما ذكرنا أن هذا الهدف يتخذ فيها صبغة سلبية أو قل «هدْمية»، إذ هو عائق ينبغي رفعه؛ والحال أن تجديد الفعل الحداثي إنما يحصل باستبدال **هدف ذي صبغة إيجابية** أو قل «**بنائية**» مكان هذا الهدف السلبي، أي إحلال هدف يجلب قيمة معينة مكان الهدف الذي يدفع عائقا معينا؛ وأهمية هذا الاستبدال تتجلى في كون جلْب القيمة أخصَّ من دفع العائق، بحيث يلزم هذا الدفع من ذاك الجلب، فينهض الهدف الإيجابي (أو البنائي) بما ينهض به الهدف السلبي (أو الهدمي) فضلا عن نهوضه بما يختص به؛ وهكذا، فإن مبدأ البناء في القراءة المبدعة مُقدَّم على مبدإ الهدم، على خلاف القراءة المقلِّدة التي يتقدم فيها مبدأ الهدم.

ولا يفيد المعترض أن يقول إن الهدف أصبح هنا اعتقاديا، بينما يجب أن

---

(39) أي حكمان مصادِمان لمقتضى العقل.

يكون في الفعل الحداثي ذا طبيعة انتقادية لا اعتقادية، لأن الرد على هذا الاعتراض يكون من الوجوه الآتية:

أولها، أن التضاد الذي يقيمه بعضهم بين «الانتقاد» و«الاعتقاد»، حتى اختزَلَ الحداثة في القوة النقدية واختزل الدين في القوة العقدية، باطل؛ وبيان بطلانه أنه لا بد للمنتقد، أيا كان، أن يعتقد شيئا يتأسس عليه اعتقادُه، ابتداءً من انتقاده نفسه؛ وهذا الاعتقاد، وإن لم يكن اعتقادا دينيا، فإنه يظل من جنسه، حيث إنه هو الآخَر لا يستند إلى دليل نقدي، وإلا دار الأمر وتسلسل.

والثاني، أن الخاصية الانتقادية المطلوبة في الفعل الحداثي ينبغي أن توجد أساسا في الآلية التنسيقية، وقد أخذنا نحن بهذه الآلية في القراءة المبدعة التي نقترحها؛ أما نقدية الهدف، فهي تابعة لنقدية هذه الآلية.

والثالث، أننا نجد من الاعتقادات الدينية ما يَحُثّ على ممارسة النقد، بل يوجب وجود هذه الممارسة، حتى إن تاركها يتعرَّض للعقاب ومانعَها ينال عقابا أشد؛ وقد لا تكتفي هذه الاعتقادات بإيجاب الممارسة النقدية، بل أيضا تُرشد إلى الطريق الذي ينبغي من جهته الدخول فيها[40]، حتى لا تؤول إلى مجرد القدح والإنكار ونسبة المخالفين إلى الباطل.

2.2. خطط القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول

بعد هذا التحديد للترشيد الديني والتجديد الحداثي، لِنمْض إلى بيان تفاصيل القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول، موضِّحين كيف أن كل واحدة من خططها تُزاوج بين التفاعل الديني **الراشد** والفعل الإبداعي **الجديد**[41].

---

(40) لا خلاف في أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدين يُعدّ ممارسة نقدية ممتازة.

(41) يجب التنبيه إلى أن مفاهيم «الدين» و«الله» و«الوحي» و«الآخرة» تختلف في سياق التفاعل الديني الإسلامي عنها في سياق الفعل الحداثي الغربي؛ فأهل القراءة غفلوا عن هذا الاختلاف الذي لا يقف عند حد التصور العقلي لهذه المفاهيم، بل يتعداه إلى الممارسة التاريخية لها؛ واستعملوها على الوجوه التي وردت بها في السياق الحداثي الغربي، فجاء نقدهم لها في غير محله أو غير ذي موضوع، مفوِّتين بذلك على أنفسهم فرصة الإسهام في إعادة النظر فيما تقرر في هذا السياق الحداثي بصددها، تقويما لمسار الفعل الحداثي الغربي وتقريبا له من سياق التفاعل الديني الإسلامي.

2.2.1. خطة التأنيس المبدعة: لا تقصد **خطة التأنيس المبدعة** «محو القدسية» كخطة التأنيس المقلّدة، وإنما تقصد «**تكريم الإنسان**»؛ ومعلوم أن تكريم الإنسان يتضمن إلغاء كلِّ تقديس في غير موضعه، بدءا من تقديس الفرد أو تقديس الذات؛ ويمكن أن يكون تعريف هذه الخطة كالتالي:

- **خطة التأنيس المبدعة هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريما للإنسان.**

بصدد هذا الحدّ الموضوع للتأنيس المبدع نبدي الملاحظات التالية:

أ. **ليس في آلية النقل هذه أي إضعاف للتفاعل الديني**؛ ذلك أن القرآن يصرّح بأنه وحي نزل بلغة الإنسان العربي وعلى مقتضى أساليبها في التخاطب وإن كان الخطاب فيها موجَّها إلى الإنسان عامة[42]؛ وعلى هذا، يكون الوحي قد اتخذ في شكل تبليغيه وتحقُّقه اللساني وضعا إنسانيا، وخرج عن وضعه الإلهي الذي لا تُكيِّفه ولا تحدُّه لغة.

ب. **ليس في هذه الآلية النقلية أي إخلال بالفعل الحداثي**؛ ذلك أن الإنسان يستعيد اعتباره، ليس بانتزاع نفسه من سلطة الإله كما هو الشأن في خطة التأنيس المقلِّدة، وإنما بموافقة إرادة الإله؛ وبَدَهي أن الاعتبار الذي يأتي موافقا للإرادة الإلهية خير من الاعتبار الذي يأتي مخالفا لها، إذ يكون الإله هو الضامن لاستمراره واستكماله، ولا ضمان فوق ضمانه؛ وليس هذا فقط، بل إن الإله أراد أن يكون الإنسان، لا قائما بشؤونه الخاصة في هذا العالم فحسب، بل أن يكون **خليفة له** في تدبير شؤون هذا العالم؛ وبَدَهي أن الذي يكون خليفةً للإله الحق، لا شك أنه يفوز بغاية التكريم؛ وعلى هذا، فخطة التأنيس المبدع تُعيد وصل الإنسان بخالقه وصلا يرفع مكانته ويحقق كرامته بما

(42) إن عدد الآيات التي تُلحّ على الصفة العربية للقرآن ليس قليلا، وحسبنا أن نذكر منها الآية الكريمة: «فإنما يسرناه **بلسانك** لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لُدّا» (97، سورة **مريم**)؛ وأيضا الآيات الكريمات: «وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين **بلسان عربي مبين**» (192-195، سورة **الشعراء**)؛ وأخيرا الآية الكريمة: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلّمه بشر، لسانُ الذي يُلحدون إليه أعجمي، **وهذا لسان عربي مبين**» (103، سورة **النحل**).

لا يفعله تأنيسٌ يقطع هذه الصلة ولو زَعَم إنزالَ الإنسان رتبةَ الألوهية، لأن نزول هذه الرتبة أمر محال في حق الإنسان.

ج. **أن هذه الآلية توصّل إلى تحقيق الإبداع الموصول**؛ فهي لا تشتغل هاهنا برفع القدسية عن النص القرآني كما تفعل في خطة التأنيس المقلِّد، فلا تُحصّل إلا إبداعا مفصولا، وإنما تشتغل ببيان وجوه تكريم الإنسان في هذا النص؛ ومعلوم أن تكريم الإنسان أصل من الأصول القيمية لهذا النص؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا تأتي هذه الآلية من الإبداع إلا ما هو موصول حقيقةً.

وبناء على الملاحظات السابقة، يتضح أن **الانشغال بالإنسان في خطة التأنيس المبدعة أكثر منه في خطة التأنيس المقلِّدة**، إذ أن التأنيس المقلّد يتولّى دفع ما يُتوهَّم أنه يضر بالأصالة الإنسانية ـ أي القدسية ـ في حين أن التأنيس المبدع يتولّى جلب ما ينفع هذه الأصالة؛ ومتى تحقَّق جلب هذه الأصالة، اندفع بالضرورة ما يَضرُّها من القداسة الزائدة؛ ومِثْلُ هذه القداسة المندفعة نجدها في تعظيم بعضهم لاجتهادات ومقالات قدماء العلماء والمفسرين بما يضاهي تعظيمهم لكتاب الله وكلام رسوله، فلا يقبلون الاعتراض عليها ولا بالأحْرى يتصوّرون وجود الخطإ فيها.

وعلى هذا، **يكون التأنيس المبدع أكثر تغلغلا في الحداثة من التأنيس المقلّد** بموجب المبدإ الحداثي الأول الذي يقرّر العناية الإنسان.

وهكذا، تتولى العمليات المنهجية في التأنيس المبدع الكشفَ عن مظاهر هذا التكريم وأسبابه ومواضعه ومراتبه في الآيات القرآنية، مستخرجةً منها مختلف الأدلة التي تثبت «**مبدأ الاستخلاف**» الذي جاءت به هذه الآيات؛ ويتجلّى هذا الإثبات في توضيح كيف أن الاستخلاف علاقةُ تمثيل يكون فيها الطرف الممثِّل أدنى من الطرف الممثَّل بما لا يتناهى من الدرجات؛ وكيف أنه يحقّق للإنسان بذلك أسمى مراتب التكريم، إذ ليس بعدها إلا مرتبة الألوهية؛ وإذ ذاك، تكون عبارات التعظيم التي يستعملها الإنسان في حقّ هذه الآيات وفي حق مُنزلها، جلَّ وعلا، دليلا على الوعي بهذا التكريم الإلهي.

ومن هنا، **تبطُل المماثلة اللغوية** التي أقامها التأنيس المقلّد بين النص

القرآني والنصوص البشرية، قاصدا صرف قدسية هذا النص؛ ولا ضير في أن يتعرّض النص القرآني، بموجب **أشكاله التعبيرية**، إلى بعض ما تتعرَّض له النصوص البشرية من تأويلات متنوعة وتحليلات متفاوتة، بل واستنتاجات متضاربة؛ لكن ليست الآيات القرآنية مجرد أشكال تعبيرية، وإنما **مضامين تبليغية**، وهي الأصل فيها؛ ويتصدّر هذه المضامين **المضمون العقدي**، حتى إنه **لا آية فيه إلا وتَحمل وجها عَقديا يتعيّن طلبه وفهمه**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا يكون المِعيار المعتمد في تحديد مدى مماثلة النص القرآني أو مباينته **لغويا** لغيره من النصوص هو هذه الأشكال التعبيرية، ولا حتى مضامينها العادية، وإنما **مضامينها العقدية الجديدة**؛ والحال أن الآيات القرآنية تختص دون سواها بكونها أحدثت ومازالت تُحدث **تثويرا عقديا** جوهريا لا يمكن أن يُحدثه كلام آخر ولو بلغ من الكمال ما بلغ، وما ذاك إلا لأنه يرفع مفهوم «التوحيد» إلى أعلى درجات التجريد التي لم يرفعه إليها قولٌ غيره، لا سابق ولا لاحق، اعتبارا لوصف «التعالي المطلق» الذي يقوم بالذات الإلهية؛ وعلى هذا، **فلا نظير للنص القرآني في حداثته اللغوية**[43].

2.2.2. خطة التعقيل المبدعة: لا تقصد خطة التعقيل المبدعة «محو الغيبية» كخطة التعقيل المقلدة، وإنما تقصد «**توسيع العقل**»؛ ومعلوم أن توسيع العقل يتضمن إلغاء كلٍّ غيبية في غير موضعها، بدءا من الغيبية التي يضفيها بعضهم على المعرفة بظواهر معيّنة من ظواهر العالم الخارجي؛ ويمكن أن نضع التعريف التالي لهذه الخطة:

- **خطة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفِّرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعا لنطاق العقل.**

---

(43) تدبر الآية الكريمة: «أم يقولون افتراه، قل **فاتوا بعشر** سور مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين»، (13، سورة **هود**)؛ وأيضا الآية الكريمة: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على **أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون** بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا»، (88، سورة **الإسراء**)؛ وأخيرا الآية الكريمة: «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا، **فاتوا بسورة من مثله** وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين» (23، سورة **البقرة**).

بصدد هذا الحدّ الموضوع للتعقيل المبدع، نبدي الملاحظات الآتية:

أ. **أن التعامل العلمي مع الآيات القرآنية لا يُضعف التفاعل الديني معها**؛ ذلك أننا هاهنا نتخلّى عن أسلوب الإسقاط عند العمل بهذه المنهجيات والنظريات الحديثة؛ وإذ ذاك نظفر فيها بأسباب منهجية مختلفة نستطيع بواسطتها أن نستكشف بعض المعالم المميزة للعقل الذي يختص به القول القرآني[44]، والذي ليس عِقلَ الآلات، وإنما عقل الآيات، ولا عقل النِّسَب، وإنما عقلَ القِيَم.

ب. **أن هذا التعامل العلمي لا يخلّ بالفعل الحداثي**؛ ذلك أن العقل يستعيد نوره، ليس بانتزاعه من عالم الغيب كما هو الأمر في خطة التعقيل المقلِّدة، وإنما بتوسيع آفاقه بما يجعله قادرا على أن يُدرك أسرار التوجُّهات القيمية للإنسان، فضلا عن الأسباب الموضوعية للوقائع؛ بل إن هذا العقل الموسَّع يُسهِم في الارتقاء بالفعل الحداثي نفسه، مخرجا إياه من طوره المادي الخالص إلى طور يزدوج فيه المادي بالمعنوي[45]، إنقاذا له من سابق أخطائه.

ج. **أن هذا التعامل يوصّل إلى تحقيق الإبداع الموصول**؛ فهو لا يتولّى هاهنا رفع الغيبية عن النص القرآني كما يفعل في خطة التعقيل المقلِّد، فلا يحصّل إلا إبداعا مفصولا، وإنما يتولى **بيان وجوه توسيع العقل في هذا النص**؛ ومعلوم أن توسيع العقل شرط في إدراك القيم التي ينبني عليها الوجود الإنساني، والتي تنهض النصوص الدينية المنزلة بأمرها، تأسيسا لها وتعريفا بها

---

(44) لقد أدرك أركون أن مفهوم «العقل» في القرآن يختلف عن مفهومه في الفلسفة الأرسطية، إلا أنه أخطأ في أمرين: أولهما أنه نظر فيه من زاوية العقل الأرسطي، فوصفه بكونه عقلا مِيثِيًّا (أي يعتمد القصص الأسطوري)؛ والثاني، أنه نظر إلى «القلب» الذي يعدُّ العقلُ فعلَه الأساسي من زاوية الثقافة الغربية، فجعله محصورا في مجال الوجدانيات؛ انظر محمد أركون: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مناقشة الفصل السابع: «العجيب الخلاب في القرآن».

(45) أخذ أركون يتكلم عن عقل جديد أسماه «العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق» La raison émergente، وليس هو إلا العقل الحداثي الذي أخذ يتطلع إلى أن يتدارك ما فاته من المعنويات والأخلاقيات، محاولا مجاوزة حدوده المادية والآلية التقليدية.

ودعوةً إليها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا يأتي هذا التعامل العلمي من الإبداع إلا ما هو موصول حقيقةً.

وبناء على الملاحظات السالفة، يتضح **أن الانشغال بالعقل في خطة التعقيل المبدعة أكثر منه في خطة التعقيل المقلِّدة**، ذلك أن التعقيل المقلّد يشتغل بدفع ما يُتوهم أنه يضر بالفكر العقلاني ـ أي الغيبية ـ في حين أن التعقيل المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا الفكر؛ ومتى تحقَّق جلب الفكر العقلاني، اندفع بالضرورة ما يضره من الغيبية الغالية؛ ومِثْل هذه الغيبية المندفعة نجدها في اعتقاد بعضهم أن كل أحداث المستقبل غيب لا يمكن أن يحيط ببعضه الإنسان، مع أن الإله علَّمه ما لم يكن يتصور أن يعلَمَه وما زال يعلمّه ما ليس في حسبانه.

وعلى هذا، **يكون التعقيل المبدع أكثر تغلغلا في الحداثة من التعقيل المقلّد** بموجب المبدإ الحداثي الثاني الذي يقرّر العناية بالعقل.

وهكذا، تتولى العمليات المنهجية في التعقيل المبدع تعقُّب مظاهر توسيع العقل في الآيات القرآنية ومِواطنه وأقداره، مستخرجةً منها مختلف الأدلة التي تثبت «مبدأ التدبر» الذي دعت إليه هذه الآيات؛ ويتمثل هذا الإثبات في بيان كيف أن العقل القرآني يَصِل الظواهر بالقيم ويَصِل الأحداث بالعِبَر، وأيضا كيف أنه يرتبط بالقلب ارتباطا خاصا، وأخيرا كيف أن القلب في القرآن ليس، كما ساد الاعتقاد بذلك، ملكة جزئية تنحصر أفعالها في العواطف والمشاعر، وإنما ملكة جامعة هي مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية، بحيث **يكون أفق الإدراك الحسي موصولا بأفق الإدراك العقلي وأفق الإدراك العقلي موصولا بأفق الإدراك الروحي**.

ومن هنا، **تبطل المماثلة الدينية** التي أقامتها خطة التعقيل المقلِّد بين النص القرآني وبين النصوص الدينية الأخرى، وذلك من وجهين:

أحدهما، أن الفرق بين العقل الذي يتضمنه النص الديني التوحيدي وبين العقل الذي يتضمنه النص الديني الوثني فرق لا يُطوَى؛ فالعقل التوحيدي يرتقي على العقل المادي مراتب تختلف باختلاف الأديان المنزلة، بينما العقل

الوثني ينحط عن العقل المادي مراتب تختلف باختلاف الأديان غير المنزلة؛ وحينئذ، يلزم أن تكون العبادات والقصص في النص التوحيدي غيرَها في النص الوثني، إذ تُمثّل في الأول وسيلة لممارسة عقل أعلى، بينما تُمثّل في الثاني وسيلةً لممارسة عقل أدنى.

والوجه الثاني، أنه إذا سلّمنا بأن النصوص الدينية المنزلة إنما هي تجليات لوحي واحد، كل تجلٍّ يُصدّق التجلي الذي سبقه ويهيمن عليه، وجب أن يكون النص القرآني مهيمنا عليها جميعا، فيفضلها عقلا؛ والشاهد على أفضلية التوجُّه العقلي للقرآن هو أنه لا نصَّ مُنزل بلغ مبلغه في إنكار ما يخالف العقل نحو الاشتغال بالسحر والخوض في الأساطير؛ كما أنه لا نصَّ بلغ مبلغه في إثبات ما يُوجّه العقل إلى مزيد السداد، كأنْ يجعله يرتقي بالعبادة إلى رتبة الإحسان، أو يقتنص المعاني من العلامات الكونية؛ وبناء على هذا، **فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية**.

3.2.2. خطة التأريخ المبدع: لا تقصد **خطة التأريخ المبدعة** «محو الحُكْمية» كخطة التأريخ المقلّدة، وإنما تقصد «**ترسيخ الأخلاق**»؛ ومعلوم أن ترسيخ الأخلاق يتضمن إلغاء كلِّ حُكْمية في غير موضعها، بدءا من الحُكْمية الجامدة التي تضرُّ ببعض القيم الإنسانية الأساسية؛ وقد نضع لهذه الخطة التعريف التالي:

- **خطة التأريخ المبدع هي عبارة عن وَصْل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخا للأخلاق**(46).

بصدد هذا الحد الموضوع للتأريخ المبدع، نبدي الملاحظات التالية:

أ. أن الوصل بالظرف والسياق لا يُضعِف التفاعلَ الديني في شيء؛ ذلك أن الظروف والسياقات الخاصة التي وَردت فيها الآيات القرآنية إنما هي

---

(46) لقد انتبه بعض الحداثيين المقلدين إلى أهمية الأخلاق في القرآن، لكنهم حصروها في نطاق قِيَم غير ملزمة للإنسان، فضلا عن أنهم فصلوها عن القواعد القانونية؛ انظر الصادق بلعيد: **القرآن والتشريع**، ص. 301–306.

التحقُّق الأول والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه الآيات؛ ينتج من هذا أنه كلما تجدَّدت الظروف والسياقات، أمكن أن يتجدَّد تحقُّق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها، فتكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار.

ب. **أن هذا الوصل لا يضرُّ بالفعل الحداثي**؛ ذلك أن التاريخ يستعيد اعتباره، لا بمحو الحُكمية كما هو الشأن في خطة التأريخ المقلدة، وإنما بالارتقاء بمفهوم «الحُكم»؛ فلم يَعُد مضمون آية الحكم منحصرا فيما تأتي به من ظاهر التشريع، وإنما يتسع لما يرمي إليه هذا التشريع من **تخليق للسلوك**، بحيث يصبح لآية الحكم وجهان: وجه قانوني ووجه أخلاقي، مع تقرير تبعيَّة الوجه القانوني للوجه الأخلاقي؛ **وعندئذ، تُقدَّر الأحكام بقدر الأخلاق التي تورِّثها**، مع التأكيد على أن الأخلاق في الإسلام ليست ـ كما رسخ في الأذهان ـ كمالات لا يضر تركها ولا يأثم تاركها، وإنما ضرورات ينحط الإنسان بتركها وتختل الحياة بفقدها.

ج. **أن هذا الوصل يوصّل إلى تحقيق الإبداع الموصول**؛ فهو لا ينشغل برفع الحُكمية من الآيات القرآنية كما يفعل في خطة التأريخ المقلّد، فلا يحصّل إلا إبداعا مفصولا، وإنما ينشغل أساسا **ببيان وجوه ترسيخ الأخلاق** في هذه الآيات؛ ومعلوم أن ترسيخ الأخلاق هو الغاية الأولى من البعثة المحمدية[47]؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يأتي هذا الوصل الظرفي والسياقي من الإبداع ما يكون إبداعا موصولا.

وبناء على الملاحظات المذكورة، **يكون الانشغال بالسلوك في الحياة في خطة التأريخ المبدعة أكثر منه في خطة التأريخ المقلِّدة**، ذلك أن التأريخ المقلّد يشتغل بدفع ما يُتوهَّم أنه يضر بالسلوك ـ أي الحُكمية ـ في حين أن التأريخ المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا السلوك؛ ومتى تحقق جلب هذا السلوك الخلقي، اندفع بالضرورة ما يضرّه من الحُكْمية الجامدة؛ ومِثْل هذه

(47) تأمل الحديث الشريف الذي رواه البخاري في صحيحه: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

الحُكمية المندفعة نجدها في تعلُّق بعضهم بأحكام الرق وأحكام التعامل مع المشركين.

وعلى هذا، يكون **التأريخ المبدع أكثر تغلغلا في الحداثة من التأريخ المقلّد** بموجب المبدإ الحداثي الثالث الذي يقرّر العناية بالسلوك الدنيوي.

وهكذا، تتولى العمليات المنهجية في خطة التأريخ المبدع الكشف عن أشكال التخليق ومواضعه ونماذجه ودرجاته في الآيات القرآنية، مستخرجة منها مختلف الأدلة التي تُثْبت «**مبدأ الاعتبار**» الذي حضَّت عليه هذه الآيات؛ ويظهر هذا الإثبات في توضيح كيف أن الأحداث التاريخية التي تَذكُرها هذه الآيات ليست مجرد وقائع منضبطة بأسباب موضوعية، وإنما وقائع موجَّهة لتحقيق مقاصد وقِيَم مخصوصة، بحيث تنزل هذه الوقائع منزلة علامات كونية؛ كما يظهر في توضيح كيف أن القيم التي تقترن بهذه العلامات تُشكِّل عِبَرا للإنسان يُفضي العمل بها إلى تغيير نمط سلوكه، بل تغيير مجرى حياته.

ومن هنا، **تبطُل المماثلة التاريخية** التي أقامتها خطة التأريخ المقلِّدة بين النص القرآني وبين النصوص التاريخية؛ ذلك أن لهذا النص وضعا تاريخيا لا يضاهيه فيه غيره، حيث إنه **النص الديني الخاتم**؛ والنص الخاتم يمتد زمنه إلى ما بعد زمن نزوله، حتى إن كل زمن يليه يكون زمنَه؛ فيتعين أن نبحث في الآيات القرآنية، لا عن علامات الماضي، حتى نوقف صلاحيتها على هذه العلامات، واقعين في تاريخية ماضوية، وإنما أن نبحث فيها على علامات الحاضر، حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآتية، صانعين **لتاريخية مستقبلية؛ فلا بد للنص الخاتم أن يكون نصا راهنيا، وأن تكون راهنيته راهنية دائمة**؛ أضف إلى هذا أن القرآن اختص بقيم أخلاقية وروحية عليا؛ والقيمُ لا يَنال منها توالي الزمن كما ينال من الوقائع، بل من القيم ما تنال من الزمن ولا ينال منها، ذلك لأن إرادة تطبيق هذه القيم تكون هي السبب في صنع التاريخ، أو على الأقل، لأن التعلق بها يكون سببا في اتخاذ الأحداث الوجهة التي اتخذتها؛ ومن ثَمَّ، **فلا نظير للنص القرآني في حداثته التاريخية**.

❖ في ختام هذا الفصل، نُذكِّر بحصيلة النتائج التي توصّلْنا إليها بشأن التطبيق الإسلامي لركن الإبداع من أركان الحداثة.

فقد أسلفنا أن أحد المدخلَين اللذين يمكن أن يلِج منهما المسلمون كنفَ الحداثة هو أن يُجدّدوا تفسير القرآن، أو، بالاصطلاح الحديث، أن يُجدّدوا قراءته، سالكين فيها طريق **الإبداع الموصول** الذي يُميّز التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، لا طريق الإبداع المفصول الذي سلكته بعض القراءات الحداثية للآيات القرآنية.

وذكرنا أن هذه القراءات تبتغي أساسا ممارسة النقد على هذه الآيات، واتَّبعَت في هذا النقد خططا ثلاث، هي «خطة التأنيس» و«خطة التعقيل» و«خطة التأريخ»؛ واختصت خطة التأنيس منها بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، قاصدة إلغاء القدسية منها، فصارت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن وغيره من النصوص البشرية؛ كما اختصَّت خطة التعقيل بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات والنظريات الحديثة، قاصدة إلغاء الغيبية منها، فانتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية؛ وأخيرا اختصت خطة التأريخ بوَصْل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلفة، قاصدة إلغاء الحُكمية فيها، فتأدَّت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص.

ووضَّحنا كيف أن هذه القراءات الحداثية إنما هي تفسيرات مقلِّدة اقتبست كل مُكوِّنات خططها من الواقع الحداثي الغربي في صراعه مع الدين، هذا الصراع الذي آل إلى ترك العمل بقيم «الألوهية» و«الوَحْيانية» و«الأخروية»، والأخذِ بقيم «الإنسانية» و«العقلانية» و«الدنيوية» بَدَلها واحدةً بواحدة.

فلَزِمنا عندئذ أن نطلب قراءة حداثية للآيات القرآنية تكون قراءة مبدعة حقّا، ولا إبداع حقيقي ما لم يكن إبداعا موصولا؛ ولا وصلَ في الإبداع ما لم يكن آخذا بأسباب تراثنا التفسيري والثقافي؛ فتبيَّنَ أن خطط هذه القراءة المبدعة، وإن اتفقت مع خطط القراءة المقلِّدة في بعض الأركان، فإنها تختلف عنها في أخرى؛ والركن الذي تتفق معها فيه هو «الآليات التنسيقية»، إذ بواسطتها يحصُل ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني؛ أما الركن الذي

تختلف معها فيه، فهو «الأهداف النقدية»؛ إذ تقصد «تكريم الإنسان» بَدَل «نزع القدسية» و«توسيع العقل» بَدل «نزع الغيبية» و«ترسيخ الأخلاق» بدل «نزع الحُكمية»؛ وبفضل هذه الأهداف يحصل تجديد الفعل الحداثي، ويتجلّى هذا التجديد في رفع الكرامة الإنسانية إلى رتبة التمثيل الإلهي، تحقُّقاً بـ«مبدإ الاستخلاف»؛ كما يتجلى في رفع إدراك الوقائع إلى رتبة إدراك القِيَم، تحقُّقا بـ«مبدإ التدبّر»؛ ويتجلَّى أخيرا في رفع مفهوم الحُكْم إلى رتبة الخُلُق، تحقُّقا بـ«مبدإ الاعتبار».

وبهذا، تتهافت المماثلات الثلاث التي تقيمها القراءة الحداثية المقلِّدة بين النص القرآني والنصوص الأخرى؛ فامتياز القرآن بمضمونه العقدي يَدْحَض المماثلة اللغوية، وامتيازُه بتوجُّهه العقلي يدحض المماثلة الدينية، وأخيرا امتيازُه بوضعه التاريخي يدحض المماثلة التاريخية.

الباب الثالث

التطبيق الإسلامي لمبدإ الشمول الحداثي

لقد تطرقنا في الباب الثاني إلى التطبيق الإسلامي **لمبدإ الرشد** من مبادئ روح الحداثة، فوضحنا كيف أن انتهاجه لطريق **الاستقلال المسؤول** يفيد في وضع أصول الممارسة الحداثية للترجمة، في مقابل طريق «الاستقلال المنقول» الذي اتبعته الترجمة العربية الحديثة؛ كما وضحنا كيف أن انتهاجه لطريق **الإبداع الموصول** يفيد في وضع أصول القراءة الحداثية للقرآن، في مقابل طريق «الإبداع المفصول» الذي اتبعته القراءات المقلِّدة للتطبيق الغربي لروح الحداثة.

وجاء الآن أوان النظر في التطبيق الإسلامي للمبدإ الثالث من مبادئ هذه الروح، وهو **مبدأ الشمول**، ويشتمل هذا المبدأ على ركنين أساسيين:

أحدهما، **التوسُّع**؛ ويتخذ، في التطبيق الإسلامي، مظهر **التوسع المعنوي**، وهو نفوذ الحداثة في كل مجالات الحياة البشرية نفوذا يتقدَّم فيه اعتبار المصالح المعنوية والقيم والروحية على اعتبار المصالح الدنيوية والقيم المادية، بل إنه قد يتمُّ فيه التخلي عن القيم المادِّية متى تأكَّد أنها تضرُّ بالقيم الروحية؛ وبذلك، فإنه يضادُّ **التوسع المادي** الذي انتهجه التطبيق الغربي لهذا المبدإ، وهو نفوذ الحداثة في كل مجالات الحياة البشرية نفوذا يتقدَّم فيه اعتبار المنافع الدنيوية والقيم المادية على اعتبار المصالح المعنوية والقيم الروحية، بل يتمُّ فيه إلغاء القيم الروحية متى احتملت شبهة الإضرار بالقيم المادية.

والركن الثاني، **التعميم**؛ ويتخذ، في التطبيق الإسلامي، مظهر **التعميم الوجودي**، وهو امتداد آثار الحداثة إلى كل الموجودات في هذا العالم ـ بشرية

كانت أو حيوانية أو طبيعية ـ مفضيا إلى تشديد وتنويع العلاقات والارتباطات بينها، بل بلوغِها الغاية في التشابك والتداخل؛ ولئن كان هذا التعقيد في الترابط بين مختلف الموجودات لا يَبْرز للعيان لأول وهلة، فإن انعكاساته على الحياة الإنسانية لا يلبث أن ينكشف نفعها أو ضررها؛ وبذلك، فإنه يضادُّ **التعميم البشري** الذي هو امتداد آثار الحداثة إلى المجتمعات البشرية وحدها، مفضيا إلى محو الفروق التاريخية والثقافية بينها؛ ولئن كان هذا المحو لا يأتي دُفعة واحدة، وإنما على التدريج، فإن وتيرته تكون متسارعة.

وقد نتخيّر أيَّ مجال من المجالات التي يمكن أن نطبّق فيه مبدأ الشمول، فنبيّن من خلاله آليات التطبيق الإسلامي لركنيه، أي التوسّع والتعميم؛ لكن هذا البيان يكون أوفى بالقصد لو أنه يتناول المجالات التي تنزل منزلة شواهد مُثْلى على تحقُّق هذين الركنين؛ لهذا، يتوجّب أن نتخذ معيارا لاختيار مجالات التطبيق الإسلامي التي نبحثها؛ وصيغة هذا المعيار هي كالتالي:

- **ينبغي لمجالات التطبيق الإسلامي المعتبرة أن يبلغ فيها تَغلغلُ التوسع المعنوي والتعميم الوجودي أعلى درجة.**

وإذا نحن عرضنا مختلف هذه المجالات على هذا المعيار، وجدنا أنه لا مجال يحتمل أن يتجلى فيه التوسع المعنوي مِثْل تجلّيه في الارتقاء بـ«**المواطنة**» إلى رتبة «**المؤاخاة**»؛ فمعلوم أن **المواطنة تتحقق في سياق امتداد الحداثة إلى كل جوانب الحياة المادية للفرد**، أي أن المواطن لا يكون كذلك، حتى تسع الحداثةُ كل مناحي حياته المادية؛ **والمؤاخاة** تعلو على هذا، إذ هي **اتساع الحداثة للمناحي الروحية لحياة الفرد، فضلا عن مناحيها المادية**؛ كما وجدنا أنه لا مجال يحتمل أن يتبدّى فيه التعميم الوجودي مِثْل تبدّيه في الارتقاء بـ«**التضامن**» إلى رتبة «**التراحم**»؛ فلا يخفى أن **التضامن يتحقق في سياق امتداد الحداثة إلى كل جوانب الحياة البشرية**، أي أن التضامن لا يكون كذلك، حتى تسع الحداثة كل مناحي الحياة للمجموعة البشرية؛ **والتراحم** يعلو على هذا، إذ هو **اتساع الحداثة لمناحي الحياة لدى مختلف الكائنات، البشرية منها وغير البشرية**.

إذن يتعيّن علينا أن ننظر في هذين المجالين اللذين يشهدان التطبيق الإسلامي لمبدإ الشمول الحداثي، فنُوضّح كيف أن التوسع المعنوي الذي يختص به هذا التطبيق ينقل المواطنة إلى فضاء المؤاخاة، صارفا عنها الانفصال والانغلاق؛ وأيضا كيف أن التعميم الوجودي الذي يُميِّزه، ينقل، هو الآخر، التضامن إلى فضاء التراحم، صارفا عنه أشكالا مختلفة من الانفصال.

الفصل الخامس

حق المواطنة والتوسع المعنوي

نقصد في هذا الفصل الخامس أن نبيّن كيف أن **التوسع المعنوي** ـ وهو المظهر الذي يتخذه التطبيق الإسلامي لركن التوسع من أركان روح الحداثة ـ ينهض بشروط «المواطنة الصالحة» بما لا ينهض بها **التوسع المادي** الذي تقوم عليه المواطنة في الفكر السياسي المعاصر، والذي يتمثَّل في جملة من الأسس القانونية الوضعية؛ ذلك أنه يرتقي بالمواطنة من رتبة «المواجدة في الوطن الواحد» إلى رتبة «**المشاركة في الصلة الواحدة**»، أو، في الاصطلاح، رتبة «**المؤاخاة**»؛ ولما كان التوسع المعنوي عبارة عن اتساع الحداثة لجميع مناحي الحياة الفردية مع تأسيس الاعتبارات القانونية المادية على الاعتبارات الأخلاقية المعنوية، ظهر أن **المؤاخاة إنما هي المواطنة وقد تأسَّست على القيم الأخلاقية التي تَنزل أعلى الرُّتَب**[1].

(1) لا يخفى علينا الاعتراض الذي قد يورده بعضهم على «المؤاخاة» و«التراحم»، قائلا بأنهما، على خلاف مفهوم «المواطنة» و«التضامن»، مفهومان غير حداثيين، بل سابقين على الحداثة؛ والجواب أنهما غير حداثيين على طريق التطبيق الغربي لروح الحداثة، وليس على طريق غيره من التطبيقات الممكنة لمبادئ هذه الروح؛ فقد ذكرنا في المدخل العام أن هذه التطبيقات الحداثية تختلف باختلاف المسلمات التي تزدوج بهذه المبادئ وأن الحداثة الغربية تنبني على مسلمات قد تَبطل في ما عداها من أشكال الحداثة؛ ونجد من بينها مسلّمة تقر بالفردانية، وهذا الإقرار هو الذي يتأسس عليها مفهوم «المواطنة»؛ ومسلمة أخرى تنكر الروحانية (كما في الفصل بين الحداثة والدين)، وهذا الإنكار هو الذي يتأسس عليه مفهوم «التضامن»؛ ولا خلاف في أن هاتين المسلمتين باطلتان في التطبيق الإسلامي لروح الحداثة؛ وعندئذ، لا عجب أن تُعدّ المواطنة والتضامن من منظور هذا التطبيق الأخير في مرتبة دون =

لذا، نحتاج إلى أن نوطِّئ لحديثنا عن التوسع المعنوي بالتنبيه على حقيقة أساسية، وهي أن **الأخلاق ليست رتبة واحدة، وإنما رُتَب متعددة**.

يبدو أن فلاسفة الأخلاق الحداثيِّين أغفلوا هذه الحقيقة وإن حاول بعضهم التفريق بين صنفين اثنين من الأخلاق كأن يُفرِّق بين «الأخلاق الاجتماعية» و«الأخلاق الفردية» أو بين «الأخلاق المنغلقة» و«الأخلاق المنفتحة» أو بين «الأخلاق الدينية» و«الأخلاق الدنيوية» أو بين «الأخلاق السلوكية» و«الأخلاق الروحية»؛ ولو أنهم تفطَّنوا إلى هذه الحقيقة الجوهرية، لأدركوا أن الاختلافات التي تقوم بين نظرياتهم الأخلاقية ترجع في أصلها إلى كونهم تمسَّكوا بمراتب أخلاقية مختلفة.

فعلى سبيل المثال «أخلاق المنفعة» لا تستوعب كل الأخلاق، وإنما هي مرتبة فيها؛ وكذلك «أخلاق الواجب» لا تستوعبها، وإنما هي واحدة من رُتبها؛ والاعتقادُ بأن كل واحدة من هاتين الرتبتين تحيط بالأخلاق كلها هو الذي أفضى إلى تقرير أنهما ضدان لا يجتمعان، حتى إن ما يُعدّ أخلاقيا في الواحدة لا يُعدّ كذلك في الأخرى؛ والصواب أنهما رتبتان متميّزتان في السلوك الأخلاقي الواحد؛ فيجوز أن يأتي نفس الشخص الفعلَ لمنفعته، ثم يرتقي درجة، فيتحول عن هذه المنفعة، طالبا القيام بالواجب؛ والعكس أيضا صحيح، إذ يجوز أن يأتي الفعلَ، قياما بالواجب، ثم تدعوه الضرورة إلى أن يطلب منفعته، فيأتي به تحصيلا لها.

على حين، لم يَفُت علماء المسلمين إدراك أهمية هذا الترتيب في الأخلاق بدليل ترتيبهم فئات الناس إلى ثلاث: «فئة العامة» و«فئة الخاصة» و«فئة خاصة الخاصة» ولو أنهم لم يُقرّوا بكمال الأخلاق إلا للفئة الثالثة؛ وإذا هم تبيَّنوا اختلاف مراتب الناس الأخلاقية، فلأن الدين الإسلامي، كما هو معروف،

= مرتبة المؤاخاة والتراحم، أي أنهما، في نهاية المطاف، ينزلان فيه منزلة مفهومين غير حداثيين أو سابقين على الحداثة؛ ويؤيد ذلك كونُ الطور الجديد الذي دخلت فيه الحداثة والذي سماه بعضهم «الحداثة الثانية» أصبح يضع في الاعتبار أهمية الوجدان والخيال، طمعا في دفع هيمنة العقل الأداتي على حياة الأفراد؛ ومِثل هذا الاعتبار يتحقق في سياق المؤاخاة والتراحم، وليس في سياق المواطنة والتضامن.

انبنى على رُتَب ثلاث للسلوك الديني هي: «رتبة الإسلام» و«رتبة الإيمان» و«رتبة الإحسان»؛ ولا يخفى أن كل رتبة منها تقتضي سلوكا أخلاقيا خاصا بها، بحيث يمكن الكلام عن درجات أخلاقية ثلاث يجوز للمسلم الواحد أن يتقلب بينها، وهي: «**أخلاق الإسلام**» و«**أخلاق الإيمان**» و«**أخلاق الإحسان**».

وقد فصّلنا القول، في كتب سابقة، في مراتب ثلاثة من الأخلاق أسميناها على التوالي[2]: «**الأخلاق المجرَّدة**»، وهي الأخلاق التي أراد أصحابها أن تبقى خارج نطاق الدين، مما جعلهم لا يتيقَّنون من نفع مقاصدهم ولا من نجاعة وسائلهم؛ ثم «**الأخلاق المسدَّدة**» و«**الأخلاق المؤيَّدة**»[3]، وكلتاهما أخلاق يورّثها اتباع أحكام الدين، مما جعل أصحاب الأولى يوقنون من نفع مقاصدهم وأصحاب الثانية يوقنون من نجاعة وسائلهم، فضلا عن الإيقان من نفع مقاصدهم؛ وظاهر أن المراتب الأخلاقية للدين الإسلامي المذكورة تدخل ضمن هاتين المرتبتين الأخيرتين؛ فأخلاق الإسلام وأخلاق الإيمان عبارة عن أخلاق مسدَّدة تُقدِّم اعتبار ظاهر النص على روحه؛ والفرق بينهما أن التسديد يدخل في الأولى على الأفعال، في حين أنه في الثانية يدخل على الأحوال أيضا؛ أما أخلاق الإحسان، فهي عبارة عن أخلاق مؤيَّدة تراعي روح النص، فضلا عن ظاهره؛ ويمكن أن نضع لها التعريف التالي:

- **أخلاق الإحسان هي الأخلاق التي يورّثها الاشتغال بروح الدين المنزَل، فضلا عن الاشتغال بنصه.**

وهاهنا **الدين المنزَل** عبارة عن دين واحد[4] اتخذ أطوارا مختلفة، كل

---

(2) انظر تفاصيل هذا الترتيب للأخلاق في كُتبنا التالية: **العمل الديني وتجديد العقل؛ سؤال الأخلاق؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**.

(3) نذكِّر القارئ بأن المقصود بـ«المجرد» هنا ليس معناه المتداول، أي المنفصل عن المشخص الحسي، وإنما معنى جديدا، وهو المنفصل عن العمل الديني.

(4) هذا الدين الواحد هو «دين التوحيد»؛ تدبر الآيات الكريمة: «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيئين من بعده؛ وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والاسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان، وآتينا داوود زبورا؛ ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك؛ وكلم الله موسى تكليما؛ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل؛ وكان الله عزيزا حكيما»، سورة النساء/ 163-165.

طور بمنزلة منهاج للحياة يكون أنسب للوقت الذي نزل فيه وأكمل من منهاج الطور الذي سبقه؛ **وروحُ** كل طور ديني عبارة عن مجموعة القيم **أو المقاصد** التي تنطوي عليها أحكامُه وأخبارُه والتي يؤدي تطبيقها إلى تخليق الإنسان؛ ولما كان الإسلام آخر أطوار الدين المنزل، كانت روحه أقدر من غيرها على هذا التخليق.

تترتب على هذا حقيقةٌ جوهرية، وهي أن التوسع المعنوي منوط بوجود هذه الروح في أكمل أطوارها وأقدرها على تخليق الإنسان؛ فإذن **لا يمكن أن يحصل هذا التوسع إلا بواسطة أخلاق الإحسان كما جاء بها الدين الخاتم**.

بعد هذه التوطئة عن مراتب الأخلاق، لنبسط الكلام في مفهوم «المواطنة»؛ فنقول إن هذا المفهوم اقترن بالفصل بين دائرتين من دوائر الحياة، وهما: «الدائرة العامة» و«الدائرة الخاصة»؛ ويدخل في دائرة الحياة العامة ـ كما هو معلوم ـ كل المعايير والقوانين والمؤسسات التي تتوسل بها الدولة في تنظيم علاقات الأفراد بعضهم ببعض، حفظا للصالح العام؛ في حين يدخل في دائرة الحياة الخاصة كل ما اختص به الأفراد من حريات وحقوق لا تشملها سلطة القانون ولا تخضع لنظام المجتمع؛ **والمواطنة تتحدد في سياق نظريةٍ مخصوصة في العدل قائمةٍ على هذا الفصل الحداثي بين الدائرتين**؛ إذ تقضي هذه النظرية بأن يتمتع أفراد المجتمع الحداثي بحق المساواة في وضعهم القانوني بما يُمكّنهم من النهوض بواجب المشاركة في **تدبير الحياة العامة**، بصرف النظر عن اختلافاتهم في الاختيارات والانتماءات التي تُعدّ جزءا من الحياة الخاصة.

1. المواطنة والأخلاق

الملاحظ أننا نجد لدى منظري الفكر السياسي، لاسيما الأمريكيين منهم، موقفين متباينين من هذه النظرية الخاصة في العدل التي تنبني عليها المواطنة:

أحدهما، **التفريق بين المواطنة والأخلاق**؛ وهو موقف «اللبيراليين»[5]؛

(5) خير ممثل لهذا الموقف هو فيلسوف الفكر السياسي الأمريكي: «جون رولز» (John RAWLS)

يرى هؤلاء أن المواطنة جملة من الحقوق الفردية تُحدِّدها نظرية في العدل **تَمَّ وضعها خارج نطاق الأخلاق**؛ ذلك أن الأفراد، رعايةً لمصالحهم، قاموا بتحديد مبادئ هذه النظرية السياسية بعد **أن تجرّد** كل واحد منهم من كل القيم والأغراض والأوضاع والأدوار والأوصاف التي تخصه؛ وعلى هذا، فإن الرؤية الأخلاقية[6] التي يرى بها المواطن حياته هي من هذه الأشياء التي ينبغي أن يتجرد منها كليا، حتى يحصِّل على حقوق متساوية مع حقوق غيره من المواطنين؛ فإذن **هذه الرؤية الأخلاقية شأنٌ خاص** مَثلها في ذلك مَثل العقيدة الدينية[7]، في حين أن نظرية العدل التي توجبها المواطنة شأن عام لا غبار عليه.

فمن الواضح أن فَصْل الأخلاق عن الحقوق القانونية والاجتماعية والسياسية التي يتمتع بها المواطن يجعل من هذه الحقوق عبارة عن مصالح مادية وحظوظ فردية؛ وبذلك، يكون التوسع الحداثي الذي ينبني عليه التصور الليبرالي للمواطنة **توسُّعاً ماديا كليا**؛ فرغم أن هذا التصور الحداثي يستوعب الدائرتين معا من حياة المواطن، فإنه لم يكتف بإخراج المكوّن الأخلاقي من مكوّنات الدائرة العامة لحياته، بل تجاهل كليا كون الأخلاق التي تطبع حياته الخاصة تؤثر في حياته العامة بوجوه مختلفة.

والثاني، **الجمع بين المواطنة وأخلاق الجماعة**؛ وهو موقف الفئة من المفكرين السياسيين المعاصرين الذين يمكن أن ندعوهم باسم «الجماعانيين»[8]؛ يرى هؤلاء أن المواطنة لا توجد إلا مقترنة **بموقع من**

(6) اخترنا أن نستعمل عبارة «الرؤية الأخلاقية للحياة» في مقابل العبارة الفرنسية: "conception du bien" بدل عبارة: «تصور الخير» أو عبارة «تصور الحياة الطيبة»؛ ولجأنا إلى ذلك لكي نبرز عموم مفهوم «الأخلاق».

(7) كما أن المواطن قد يدين بدين مخالف لدين غيره من أبناء أمته، فكذلك قد يتخلق بأخلاق مخالفة لأخلاقه، مع وجود تعايش تام بينهما يتمتعان فيه بنفس الحقوق.

(8) نصطلح على لفظ «الجماعانية» في مقابل اللفظ الإنجليزي: "communitarianism" بَدَل لفظ «الجماعية» الذي اشتهر استعماله في مقابل "collectivism"؛ ويُمثل الموقف الجماعاني ثلة من الفلاسفة الأمريكيين، وهم: «ميكائيل صاندل» (Michael SANDEL) و«شارلز تايلور» (Charles TAYLOR) و«ألسدير ماك إنتاير» (Alasdair MacINTYRE) و «ميكائيل ولتزر» (Michael WALZER).

المواقع داخل المجتمع؛ فكل مواطن يرتبط بتاريخ وتراث مخصوصين، حاملا ثقافةً معينة لا يشترك فيها إلا مع الذين ينتسبون إلى نفس الجماعة التي ينتسب إليها ـ أو قل ينتسبون إلى «**قومه**» ـ ويطالب باقي المواطنين باحترام خصوصية ثقافته كما يطالب الدولة بالاعتراف بالحقوق الخاصة التي تترتب عليها؛ والقيمُ الأخلاقية عنده هي جزء من هذه الثقافة المخصوصة؛ لذا، ينبغي تأسيس الحقوق التي يتمتع بها هذا المواطن على القيم الأخلاقية التي تأخذ بها «الجماعة»، وإلا فلا أقل من أنه ينبغي تحديدها بالرجوع إلى رؤية أخلاقية خاصة للحياة توجد أسبابها في أخلاق «الجماعة»[9].

فمن الملاحظ أن تأسيس حقوق المواطن على أخلاق جماعته لا يُجرّدها من نزعتها المادية تجريدا كليا، ذلك أن مِثل هذا التجريد يتطلب أن تستند الحقوق إلى أخلاق يتسع نطاقها للإنسانية جمعاء، ولا ينحصر في جماعة بعينها؛ وبذلك، يكون التوسع الحداثي الذي ينبني عليه التصور الجماعاني للمواطنة هو الآخر **توسُّع مادي**، إلا أنه، على خلاف سابقه الليبرالي، **توسُّع جزئي**؛ فرغم أن هذا التصور الحداثي ـ في استيعابه للدائرتين من حياة المواطن: العامة والخاصة ـ لم يُخرج المكوّن الأخلاقي من مكوّنات الدائرة العامة، فإنه لم يَرْتَق به إلى الرتبة التي يتحقق بها تحصيل أعلى القيم الروحية، بل إنه اكتفى منه **بالعادات السلوكية الثابتة التي تتوارثها «الجماعة»** والتي هي أشبه بالطباع الجامدة منها بالفضائل الحية.

فلنوضح الآن كيف أن الموقف الليبرالي الذي يفرّق بين العدل والأخلاق، منتهجا طريق التوسع المادي الكلي، يؤدي إلى **إنشاء مواطَنة منفصلة**، وكيف أن الموقف الجماعاني الذي يجمع بين العدل وأخلاق «الجماعة»، منتهجا طريق التوسع المادي الجزئي، يؤدي إلى **تقرير مواطَنة منغلقة**[10].

---

(9) بهذا، تصبح الأخلاق هي الأساس الذي تنبني عليه الحياة العامة.

(10) هذا لا يعني أنه لا توجد أشكال أخرى للمواطنة، وقد يكون بعضها مستفادا من هذين الشكلين الرئيسيين أو قريبا من أي واحد منهما، حتى إنه يصح القول بأن ممارسات المواطنة الحديثة تختلف باختلاف البلدان الديمقراطية التي تأخذ كلها بمبادئ الليبرالية؛ ولعل أبرز =

1.1. مظاهر انفصال المواطنة اللبيرالية

يتأسَّس تحديد «المواطنة اللبيرالية» على مفهوم إجرائي هو مفهوم «التجرُّد»؛ فقد تخيّل القائلون بها وجود حالةٍ تَمَّ فيها الاتفاق بين أفرادٍ ذوي مصالح متباينة على جملة من مبادئ العدل، دفعا لأسباب التظالم فيما بينهم؛ بيد أن ما يميز هذه الحالة المتخيَّلة التي سمّوها بـ«الوضعية الأصلية» عن حالة «العقد الاجتماعي»(11) أنها تقتضي أن **يتجرد** كل فرد من هؤلاء الأفراد من قِيَمه وأغراضه وحيثياته جميعا، حتى يصل إلى حد **الجهل بكل شيء عن وضعه**.

وإن مَن يسمع بهذا «التجرُّد» الذي يشترطه «المفكرون اللبيرليون» قد يَحسب للوهلة الأولى أنه ظفر بمفهوم يترقى بالمواطن عن دَرَك المادة إلى أفق الروح، أي بـ«**معنى روحي خالص**»؛ بيد أن مَن ينظر مَليّا فيه، لا يلبث أن يتبين أن الأمر ليس كذلك، حيث إن الأصل في المعنى الروحي أنه يورّث الاتصالَ لسلوك المواطن، بينما هذا المفهوم «اللبيرالي» لا يورثه إلا الانفصال؛ ومظاهر هذا الانفصال ثلاثة:

أولها، أن مفهوم «التجرّد اللبيرالي» لا يتطلب من الفرد أن يدخل في ممارسة سلوكية حية، وإنما أن يُقدِّر في ذهنه، بل يكفيه أن يتوهَّم أنه أتى بهذا التجرد على شروطه؛ على حين يتطلب منه أن تكون مشاركته السياسية والاجتماعية مشاركة فعلية يشهد بها الواقع، بل فعَّالة يشهد بها تأثيره المادي فيه؛ ومن هنا، يعاني المواطن «اللبيرالي» **انفصالا بين واقعية هذه المشاركة ووهمية الأساس الذي بنيت عليه**.

والثانية، أنه يوصّل إلى وضع نظرية في العدل تجعل المواطنين عبارة عن

= هذه الممارسات الخاصة للمواطنة الممارسة الفرنسية، إذ تتمسك بشعار الثورة الفرنسية وتُولي الشعور بالمسؤولية وأداء الواجبات أهمية خاصة؛ هذا بالإضافة إلى أن مفهوم «المواطنة» تغيَّر مضمونه بتعاقب العصور؛ فبالنسبة للأمة الفرنسية، فمواطنة 2000 فيها ليست هي مواطنة 1848، ولا مواطنة 1848 هي مواطنة 1789.

(11) معلوم أن «العقد الاجتماعي» انبنى على تخيُّل حالة يكون الأفراد قد تعاقدوا فيها على جمع إراداتهم في إرادة عامة واحدة والتعايش بينهم في مجتمع واحد، قطعا لأسباب التهارج فيما بينهم.

ذوات فردانية داخل المجتمع؛ إذ لا يَعني المواطنَ من وجود هذه النظرية تمتينُ علاقته بالآخرين ولا تقوية أسباب المصلحة العامة، وإنما مجرد تحصيل حقوق مادية تساوي حقوقهم وتوسيع دائرة هذه الحقوق أقصى ما يمكن؛ وعلى هذا المستوى، يكابد المواطن انفصالا آخر هو **انفصال بين ذاته وبين غيره**.

والثالثة، أن الذات التي تأتي بهذا التجرد ليست بين يديها أية مقاصد أو رؤية أخلاقية؛ ولَمّا كانت بهذا الوصف، أَمْكنها أن تضع نظرية في العدل يسمح مجال الحقوق الفردية فيها بأن توجد في المجتمع رؤى أخلاقية تختلف باختلاف المواطنين، بل باختلاف أحوال المواطن الواحد؛ وعلى هذا، فإن المواطن يحيا نوعا ثالثا من الانفصال في نفسه، إذ **تكون له ذاتان متباينتان، إحداهما سابقة على التخلق، والثانية لاحقة عليه**.

وبإيجاز، فإن المواطنة التي تنبني على مفهوم «التجرد» بالمعنى اللبيرالي تقع في انفصالات ثلاثة: «**انفصال بين المشاركة الحقيقية والتأسيس الوهمي**» و«**انفصال بين الذات والآخر**» و«**انفصال بين الذات المتخلِّقة والذات غير المتخلِّقة**»؛ وحتى ندفع عن المواطنة هذه الوجوه الثلاثة من الانفصال، يتعيّن أن نعيد النظر في هذا المفهوم «اللبيرالي».

بعد أن أنهينا الكلام في وجوه انفصال المواطنة «اللبيرالية»، ننتقل إلى بيان وجوه الانغلاق في المواطنة «الجماعانية».

2.1. مظاهر انغلاق المواطنة الجماعانية

يدور تحديد «المواطنة الجماعانية» على مفهوم أساسي هو مفهوم «الجماعة»[12]؛ فقد رأى القائلون بها أن كل مواطن ينخرط في **جماعة تتحدد** بمجموعة من الممارسات الاجتماعية والتقاليد الثقافية والعلاقات الخاصة؛

(12) مقابله الإنجليزي: "community"؛ ولولا شيوع استعمال لفظ «القوم» في معان أخرى، لكنا استعملناه في مقابل هذا المفهوم الإنجليزي، وصُغنا منه اسم «القومانية» للتعبير عن هذا الاتجاه في المواطنة.

لذلك، فـ«الجماعة» لا تقل تأثيرا في سلوك المواطن عن «الحرية» و«المساواة»، هذا إن لم تكن أبلغ منهما أثرا في هذا السلوك متى اعتبرنا أن فهم المواطن وممارسته للحرية والمساواة نفسيهما لا يتحددان إلا في نطاقها.

وإنَّ مَن يضع مفهوم «الجماعة» في سياقه الأصلي عند أصحابه ــ وهو سياق المعارضة للمفكرين «اللبيراليين» ــ فقد يَحسب للوهلة الأولى أنه ظفر بمصطلح يترقَّى بالمواطن من درك الفردانية إلى أفق الإنسانية، أي بـ«**معنى إنساني خالص**»؛ بيد أن مَن يتأمل فيه، لا يلبث أن يكتشف أن الأمر على خلاف ذلك، حيث إن الأصل في المعنى الإنساني أنه يورّث الانفتاح لسلوك المواطن، بينما هذا المفهوم الجماعاني لا يُورِّثه إلا الانغلاق؛ ومظاهر هذا الانغلاق ثلاثة:

أولاها، أن «الجماعة» قد لا تكتفي بادعاء تميُّز تاريخها وتراثها، بل تتجاوز ذلك إلى أن تبث في نفوس أفرادها تعلّقا بهما أشبه ما يكون بالولاء الأعمى؛ وغالبا ما تعمَد إلى إحياء معالم أو آثار أو رموز لم تكن في وقتها الغابر شاهدا على رُقيٍّ نمط هذه «الجماعة» في الحياة، بل شاهدا على انحطاطه؛ وقد تختلق هذه «الجماعة» أو تلك تراثا أو تاريخا ليس له أصل، مبتدعةً بعض الرموز والشعارات من عندها أو مُلفّقة بين بعض العناصر المأخوذة من ثقافات أو ديانات مختلفة؛ كل ذلك يجعل المواطن ينكفئ على ذاته، **متعصبا لجماعته**.

والثانية، أن «الجماعة» تركّز على ظاهر الفوارق بينها وبين غيرها من الجماعات داخل المجتمع الواحد، غير مكترثة بواقع الجوامع التي تربط بين أفرادها وباقي المواطنين؛ وعندئذ، تصبح أشبه بالمؤسسة المجتمعية التي تنظم انعزال أفرادها، مطالبةً بالحقوق الثقافية الخاصة بهم، بدل أن تَمدَّهم بالوسائل التي يتجاوزون بها هذا الانعزال ويدخلون في علاقات مع الآخرين، سواء انتسبوا إلى جماعات أخرى أو لم ينتسبوا إليها؛ ولا يبعد أن يؤدي الغلو في المطالبة بهذه الخصوصيات وحقوقها إلى تفتُّت المجتمع، بحيث تصبح الجماعات فيه أشبه بالجزر المتباعدة منها بالبيوت المتجاورة؛ كل ذلك يجعل المواطن **ينغلق في خصوصيته** الثقافية، منقطعا عن سواه.

والثالثة، أن الأخلاق التي تأخذ بها «الجماعة» غالبا ما تتسم بسمة المحافظة، حرصاً منها على أن تكون لها أخلاق بعينها تُميّزها عن غيرها؛ إلا أن هذا الحرص على التميز لا يلبث أن يحوّل هذه المحافظة التي تحتمي بها إلى جمود على عاداتها الأخلاقية؛ والحال أن هذا الجمود قد ينمّي في الأفراد أخلاقا أخرى قد تكون أضر من هذه العادات الأصلية، نحو «أخلاق التقليد» أو «أخلاق الدفاع» أو «أخلاق الإقصاء»، وهي أخلاق لا تزيد التعاملَ بين الجماعات إلا ضعفا وسوءا؛ وهكذا، فمتى جمد المواطن **على هذه العادات الموروثة، لا محالة أن تخلُّقه يصير إلى التدنيّ.**

وبإيجاز، فإن المواطنة التي تنبني على مفهوم «الجماعة» عند «المفكرين الجماعانيين» تقع في انغلاقات ثلاثة: «**انغلاق في الجماعة**» و«**انغلاق في الخصوصية الثقافية**» و«**انغلاق في العوائد الخُلُقية**»؛ ولكي نصرف عن المواطنة هذه الوجوه من الانغلاق، يتوجَّب أن نجدد النظر في هذا المفهوم الجماعاني.

والآن بعد أن أوضحنا كيف أن اتّباع الليبرالين طريق التوسُّع المادي الكلي في تطبيق ركن الشمول من أركان روح الحداثة يورّث المواطنة انفصالات ثلاثة، وكيف أن اتّباع الجماعانيين طريق التوسُّع المادي الجزئي في تطبيق هذا الركن الحداثي يورّث المواطنة انغلاقات ثلاثة، يتعيّن أن نوضِّح كيف أن سلوك المسلمين لطريق التوسع المعنوي في هذا التطبيق يورّث المواطنة اتصالا وانفتاحا ينقلانها إلى مقام «**المؤاخاة**»[13].

2. التوسع المعنوي والمؤاخاة

ننطلق في بيان التطبيق الإسلامي لركن التوسع الحداثي من مفهوم «التجرُّد» الذي انبنت عليه المواطنة «الليبرالية» ومفهوم «الجماعة» الذي انبنت عليه المواطنة الجماعانية؛ ذلك أن السياق الأصلي لاستخدام هذين المفهومين

---

(13) لقد عُلم أن «التوسع المعنوي» هو توسُّعٌ للحداثة يتقدم فيه الاعتبار الروحي على الاعتبار المادي، على خلاف «التوسع المادي» الذي هو توسُّع لها يتقدم فيه الاعتبار المادي على الاعتبار الروحي.

ليس هو الفكر السياسي، لبيراليا كان أو جماعانيا، وإنما التجربة الدينية الروحية؛ ففيها استُعمل هذان المفهومان أوّل ما استُعملا؛ إذ وُضع لفظ «التجرد» في الأصل للدلالة على «ترك مُتع الدنيا والانقطاع لأعمال الأخرى» كما وُضع لفظ «الجماعة» في الأصل للدلالة على «مجتمع من المتدينين الذين اختاروا أن تكون لهم حياة مشتركة وأن يتَّبعوا فيها نظاما خاصا»؛ ثم اقتبس المعاصرون هذين المفهومين، وتصرَّفوا فيهما بحسب التوجهات الفكرية للحداثة والانتقادات التي وُجِّهت إلى الديمقراطية؛ إذ اعتمدت هذه التوجهات مبدأ التعاقد الذي يوجب حالة من تساوي الحظوظ بين جميع الأفراد كما وسَّعت هذه الانتقادات نطاقَ المطالبة بالحقوق، فغدا يشمل الحقوق الثقافية للطوائف الخاصة.

ولما كانت أخلاق الإحسان الإسلامية هي آخر أطوار هذه التجربة الدينية الروحية، فقد اتخذ فيها هذان المفهومان صورتين نموذجيتين، إحداهما، **الإخلاص** ـ أي «التجرد الإحساني الإسلامي» ـ نازلا منزلة أفضل معيار لتقويم التصور اللبيرالي للمواطنة؛ والثانية، **الأمَّة** ـ أي «الجماعة الإحسانية الإسلامية» ـ نازلا منزلة أفضل معيار لتقويم التصور الجماعاني للمواطنة؛ فلننظر الآن كيف يتم التقويم الإسلامي لهذين التصورين الحداثيين.

2 . 1 . مفهوم «الإخلاص» واتصال المواطنة

لا يأتي المواطن فعل الإخلاص من أجل الوصول إلى مبادئ للعدل يضعها من عنده، وإنما من أجل الوصول إلى الكائن الإلهي الذي يتجلى عليه بأحكامه العادلة، فيعلّمه حكمتها ويهديه إلى تطبيقها، بحيث يكون عدل المخلص، لا من عدل نفسه، وإنما من عدل المتجلي الإلهي عليه بعدله؛ تلزم من هذا نتيجتان هما بمثابة ركني الإخلاص:

أولاهما، أن **إخلاص المواطن عبارة عن التجرد من الأسباب التي تبعث على الظلم**؛ والظلم عنده على نوعين: أحدهما **ظلم الإنسان لنفسه**، بدءاً بالمخالفات وانتهاء بالالتفاتات[14]، وقد عُرف التجرد من هذا النوع من الظلم

---

(14) المقصود بـ«الالتفات» هو وجود التوجه إلى ما سوى المتجلي بعدله على خلقه.

باسم «المجاهدة»؛ **والآخر ظلم الإنسان للإنسان**، بدءا بالاعتداء وانتهاء بالإساءة، وقد عُرف التجرد من هذا النوع الثاني من الظلم باسم «الجهاد»؛ وليس لهذا التجرد من الظلم بنوعيه نهاية يقف عندها، إذ لا يكاد المخلص ينزل رتبة من رتبه، حتى يجد فيها أسبابا لظلم أخفى تدعوه إلى الارتقاء عنها إلى ما فوقها.

وقد فات منظري الحكم والعدل «اللبيراليين» أن يتفطنوا إلى أن تجرّدهم من الأسباب المانعة من العدل لا يمكن أن يَمُدّ عقودهم وأصولهم بما تحتاجه من مصداقية أو مشروعية إلا إذا تم حصوله، لا في عالم الخيال الكاذب كما يظنون، وإنما في عالم المثال الحقيقي؛ وحينئذ، لا عجب أن يكون استخدامهم لمفهوم «الحجاب» مضادّا لاستخدام المخلصين له؛ فإذا كان المخلصون يتجرَّدون من أجل رفع الحجاب حتى يتجلّى العدل الإلهي لقلوبهم، وتؤخذ منهم المواثيق اللازمة، فإن هؤلاء المنظرين يتجردون من أجل نزول الحجاب ودخول الجهل على قلوبهم، حتى يتمكنوا من عقد الاتفاقات ووضع المبادئ؛ أليس يسمون حجابهم الذي تمسكوا به باسم «حجاب الجهل»[15]!

والثانية، **لما كان إخلاص المواطن ممارسة لا تنتهي، كان توجُّهه فيه إلى المتجلي بعدله عليه لا ينقطع**[16]، حتى إذا أثمر إخلاصه عدلا مع الناس، جعله يخرج إلى طلب عدل من فوقه؛ فالعدل ليس رتبة واحدة، وإنما رتبا متعددة؛ فهناك العدل الذي يفضُّ الخصومات، وهناك العدل الذي يُقوّي العلاقات؛ بل إن مواصلة الإخلاص تجعل المواطن يخرج إلى ما فوق العدل، مرتقيا إلى درجة الفضل[17]، حتى إذا تقلب في مراتبه، ارتقى إلى رتبة المحبة.

---

(15) مقابله الإنجليزي: "veil of ignorance".

(16) قد خصصنا بالذكر هنا «تجلي العدل» من التجليات اللامتناهية لهذه الذات العلية، مراعاة لمقام الكلام الذي هو «المواطنة»، حيث إنها قامت أصلا على فكرة إقامة العدل بين المواطنين، وإلا فإن الذات الإلهية عينها هي المقصودة بتوجُّه المواطن المخلص.

(17) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

أما التجرُّد «اللبيرالي»، فلما كان فعلا محدودا قاصرا على فئة مخصوصة وحاصلا في عالم وهمي، كانت هذه الفئة لا تجد حاجة إلى أن تتعلق بالعدل **كَذَات عليّة في عالم روحي**[18]؛ بل إنها اختارت أن تبدأ تجرُّدها بالانفصال عن هذا العالم الروحي كلّيةً، فكان أن وضعت نموذجا من العدل ليس ـ كما تظن هي ـ أفضلَ ما يستطيعه الإنسان لو أنه يصحّح مسارَ تجرُّده ويواصله، متطلّعا إلى أفق العدل غير المتناهي؛ والحقيقة أن هذا الانفصال الروحي الذي افتتحت به هذه الفئة تجرُّدها الوهمي هو الذي جعل ما تمخَّض عنه من مبادئ العدل يفضي إلى ما أفضى إليه من انفصالات في المواطنة.

وإذا تقرر أن الإخلاص ينبني على ركنين هما: «**دوام التجرد من أسباب الظلم**» و«**دوام التوجه إلى المتجلي بالعدل**»، لنمض إلى توضيح كيف أن الإخلاص يحقق الاتصال في المواطنة حيث لم يحقق لها التجرد «اللبيرالي» إلا الانفصال.

لقد أشرنا إلى أن التجرد «اللبيرالي» يجعل المواطن يعاني انفصالا بين واقع المشاركة السياسية والاجتماعية الذي يدخل فيه ووَهْم الأصل الذي تفرّعت عليه هذه المشاركة، عقدا اجتماعيا كان أو وضعية أصلَية؛ وقد يشكّ المواطن في فائدة هذا الوهم، فيؤثِّر هذا الشك في مشاركته، مضعفا واقعيتها أو مقلّلا من فعاليتها؛ في حين أن الإخلاص يجعل المواطن يحيا مشاركته وهو مطمئن إلى أن واقعيتها مستمدة من حقيقة الأصل الذي انبنت عليه، بل متيقن من أنه لولا مدد هذا الأصل الروحي، لما أمِن أن ينقلب عمله بالضرر عليه أو على غيره؛ لذا، فلا أحد أحرص منه على أن يحفظ صلته بهذا الأصل؛ وهكذا، يتبيّن **أن المواطن المخلص لا يتحقق بالاتصال بين مشاركته الفعلية وأساسها فحسب، بل ليس مِثل اتصاله اتصال، لأن هذا الأساس ليس واقعا متناهيا كتناهي مشاركته، وإنما هو حقيقة إلهية لا تناهِيَ لها**.

كما أشرنا إلى أن التجرد «اللبيرالي» يجعل المواطن يعاني انفصالا بين

(18) نُذكّر هنا بأن «العدل» اسم من أسماء الله الحسنى.

حقوق ذاته وحقوق غيره يفضي به إلى الانشغال بحقوقه الذاتية، مفترضا أن غيره لا يقل عنه انشغالا بحقوق نفسه، حتى أضحى تكاثر هذه الحقوق الفردية يهدد الحياة الاجتماعية؛ بينما الإخلاص يجعل المواطن ينظر إلى حقوقه على أنها حظوظ يُختبر بها صدقه وإخلاصه في مشاركته، حتى إذا لاح من بعض هذه الحقوق[19] ما قد يعوق هذه المشاركة أو يُضعف العلاقة الاجتماعية، بادر إلى التجرد منه، خدمة للصالح العام؛ كما ينظر إلى حقوق غيره على أنها حقوق خوَّلها له العدل الأسمى جل جلاله، فيتعامل معها تعامله مع حقوقه تعالى، قائما بآدابها قيامه بآداب واجباته؛ ولما كانت هذه الحقوق المتناهية العاجلة تتأسس على قاعدة غير متناهية، ازدوجت عنده بحقوق غير متناهية آجلة؛ وهذا يدعوه إلى أن يُقدّم اعتبار واجباته على اعتبار حقوقه، لإيقانه أن الحق لا يضيع والواجب لا ينتظر؛ ومن كان هذا وصفه، فلا محالة أنه يقدِّم مصلحة الغير على مصلحة الذات؛ وهكذا، يتضح **أن المواطن المخلص لا يتحقق بالاتصال بين الذات والآخر فحسب، بل إن اتصاله هذا لا يضاهيه اتصال، لأنه يرى حقوق نفسه حظوظا وحقوق غيره واجبات**.

وأشرنا أخيرا إلى أن التجرد «الليبرالي» يجعل المواطن يعاني انفصالا بين ذاته قبل التخلق وذاته بعد التخلق، على اعتبار أن الأولى تطبّق مقتضى التجرد والثانية تطبق مبادئ العدل؛ في حين أن حقيقة الإخلاص هي أنه ممارسة تخلُّقية صريحة؛ وليس هذا فقط، بل إنه ينزل منزلة المعيار الذي تتحدد به أخلاقية المواطن، هذا إن لم يكن فعلُ التخلق نفسه لا يحصل إلا بفضل الإخلاص؛ فبقدر ما يتقلَّب المواطن في أشكال الإخلاص، ويرتقي في مراتبه، يتحول تخلُّقه ويتقوَّى؛ وأشكال الإخلاص لا تقف عند التحرر من العوائق والمثبطات، بل تشمل التحرر من مختلف العلائق والرغبات متى كانت تنسيه مقصده الروحي الأعلى؛ ومراتب الإخلاص تضاهي أشكالَه تنوعا، وقد تصل إلى درجة ترك التعلق بالإخلاص نفسه متى أصبح هذا التعلق يضر بالإخلاص في العمل؛ يلزم من هذا أن المواطن المخلص لا

---

(19) لا سيما الحقوق التي لم تقترن بها واجباتٌ مثلُها.

توجد له أبدا ذات من غير تخلُّق، ولا تخلّقَ له بغير تَجرُّد من فوقه تجرُّد؛ **ومتى علمنا أن الإخلاص هو عبارة عن تحرُّر دائم، أدركنا أن ذات المواطن المخلص لا تتصل مثل اتصالها في ممارسة حريته، فحريته هي عنوان اتصال ذاته.**

وباختصار، فإن المواطنة التي تتفرع على مفهوم «الإخلاص» عبارة عن مواطنة متصلة، لا مواطنة منفصلة كما هي المواطنة اللبيرالية؛ والمواطنة المتصلة هي ارتقاء بالمواطنة إلى مرتبة «**المؤاخاة**»، أي المواطنة وقد تحققت بأخلاق الإحسان؛ **فالمؤاخي متصل في مشاركته ومتصل في علاقته بالآخرين ومتصل في تخلُّقه.**

بعد أن بيَّنا كيف أن مفهوم «**الإخلاص**» يؤدي إلى اتصال المواطنة وانتقالها إلى **المؤاخاة**، نأتي إلى بيان كيف أن مفهوم «**الأمَّة**» يؤدي إلى انفتاح المواطنة وارتقائها هي الأخرى إلى مرتبة المؤاخاة.

2.2. مفهوم «الأمَّة» وانفتاح المواطنة

ليس الوجود الجماعي داخل الأمَّة تكتُّلا من أجل تحصيل مزيد من الحقوق، وإنما تجمُّعا من أجل القيام بمزيد من الواجبات، لأن الواجبات هي الأصل في اكتساب التخلّق وليس الحقوق؛ والواحد من أبناء الأمَّة لا هَمَّ له إلا الأدب مع سواه، بل الأدب هو سر وجوده؛ وإذا ظهر أن الأمَّة هي جماعة أخلاقية بحق، لزمت نتيجتان أساسيتان هما بمثابة ركني الأمَّة:

إحداهما، **أن الأمَّة تمكِّن من التحقُّق بالماهية الأخلاقية**؛ ليس المقصود بقولنا: «التحقُّق بالماهية الأخلاقية» مجرد العناية بخير البشرية وبكرامة الكائن البشري، وإنما المقصود أصلا هو **تحقُّق الماهية الآدمية ذاتها**؛ فهذه الماهية لا تُحقِّقها ـ كما ساد بذلك الاعتقاد ـ خاصية «العقلانية المجردة»؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لما هلك الإنسان بعقله كما يهلك بجهله؛ وإنما تُحقّقها خاصية «الأخلاقية المسدَّدة»؛ فمن زاد عليك في الخُلق، زاد عليك في آدميته؛ والعكس بالعكس: من نقص عنك في الخُلق، نقص عنك في آدميته؛ فالأمَّة تختص بكونها **الفضاء الذي يرتاض فيه المواطن على القيام بشرط الآدمية،**

إذ يتمرس فيه على أسمى القيم الأخلاقية التي تستدعي نهاية جهده، حتى يوشك أن يخرج عن أفقه إلى أفق يعلوه.

والأخرى، **أن الأمَّة تزوّد بالقدرة على إبداع القيم**؛ ذلك أن الأخلاق فيها ترتقي من رتبة الأوامر والنواهي التي تقهر الإرادة إلى **رتبة المعاني الجمالية التي تملأ الوجدان، مرتقية بدورها إلى رتبة المقاصد المعرفية التي تنير العقل**، أو قل إن الأمَّة تُشكّل **الفضاء الذي تثمر فيه القيم السلوكية قيما جمالية تثمر بدورها قيما معرفية**؛ ومتى صارت أسباب السلوك موصولة بأسباب الوجدان والعرفان، أضحت معينا ثرّا للإبداع؛ فتجد المنتسب إلى الأمَّة يتفنن في الإتيان بالخُلُق تَفنُّن الحاذق الملهَم، متقلبا في مراتبه المختلفة، بل مبتكرا مراتب لم تكن موجودة فيه، حتى كأن الخُلُق من صنعه، ثم تَجده يُحدِّث عن عالَم كلِّ رتبة من رتبه لا حديث المكتشف، بل حديث المنشئ أو حديث المجدد؛ وهكذا، فإن التخلّق في الأمَّة ممارسة فنية صريحة وأهلها مبدعون بحق.

وإذا تقرر أن الأمَّة تنبني على ركنين هما: «**التحقُّق بالماهية الأخلاقية**» و«**تحصيل القدرة على إبداع القيم**»، فلنوضح كيف أن «الأمَّة» المتمسكة بأخلاق الإحسان تورّث المواطنة صفة الانفتاح حيث تورِّثها «الجماعة» المكتفية بالعادات الأخلاقية صفة الانغلاق.

لقد تقدم أن «الجماعة» تجعل المواطن ينغلق فيها، متعلقا برجالها ورموزها وطقوسها حتى ولو تم تلفيقها، إن جزءا أو كلا، حتى إنه لا مشروعية للمواطنة عنده إلا متى كانت تخدم هذه الرموز والطقوس؛ وشتان بين هذا التعلق وتعلُّق المواطن بأمَّته، فهي لا تحمله إلا على طلب ما يرتقي بهمته؛ ولا ارتقاء لهذه الهمة إلا بتحصيل مزيد التخلق، بحيث يكون تعلُّقه بأمته وسيلةً توصّله إلى هذا التخلق؛ ويتمثل هذا التعلق في روابط الصحبة والأخوة التي تجمعه بأبنائها جميعا وتُلزمه بآداب عالية أظهرُها دوام خدمتهم ونكران ذاته؛ بل إن هذه الآداب لا تنشئه على الانكفاء على الأقارب والأصحاب، وإنما على الاستعداد للانفتاح على غيرهم من الأشخاص؛ كما أنها لا تدعوه إلى الالتفات إلى خصوص مصالح هؤلاء وأولئك، وإنما إلى

عموم مصالح كمال الإنسانية فيهم، حتى إنه لَوْ وُجِد في جماعة غير أمَّته، لَما تركتْه أخلاقه التي بها يكون مع أصحابه، بحيث يكون منفتحا على مختلف الجماعات إلا أن يكون ما تأتي به من أفعال هادما للإنسانية أو مخلاّ باحترامها في نفوسهم، مع التلطف في إفهام أفرادها أنهم يضرون بأنفسهم قبل أن يضروا بغيرهم.

كما تَقدّم أن «الجماعة» تجعل المواطن ينغلق في خصوصيته، حتى لا يعنيه سواها، مهدِّدا وطنه بالانقسام ومواطنيه بالتشرذم؛ في حين أن الأمَّة لا تحفظ الوطن وتجمع شمل المواطنين فحسب، بل إنها تبلُغ في توسيع مفهوم «المواطنة» ما لا تبلغه أكثر المواثيق والعقود اعتبارا لكرامة الإنسان، حتى يكاد يتطابق فيها مفهوم «المواطن» ومفهوم «الإنسان»؛ ولو أن «العولمة» كانت أفعالها تصدّق أقوالها، لكانت المواطنة على شرط الأمة هي أنسب مواطنة لها، إذ لا أحد يضاهي المنتسبَ إلى الأمة استعدادا لأن يواطن غيره، أيا كان منشأه ومذهبه ـ أي أن يعايشه على شرط المساواة في الحقوق والمشاركة الحرة في المسؤوليات ـ حتى إنه يستحق أن يسمى «المواطن العالمي»؛ وحينئذ، لا عجب أن يوجد من أوائل الحكماء من تكلَّم عن هذه «المواطنة العالمية» في وقت لم يكن يخطر بالبال إمكانها، وهاهي الآن أسبابها الموضوعية تتبدى في الأفق والحاجة تزداد إليها يوما بعد يوم؛ وما ذاك إلا لأن الأمَّة همُّها الأول أن تنهض بالحقيقة الإنسانية على أكمل وجه، صارفة عنها كل ما يقيد انطلاق طاقات الخير فيها.

وتَقدّم أخيرا أن «الجماعة» تجعل المواطن ينغلق في العادات السلوكية الخاصة بها، فلا يرى إمكان الانتفاع بجماعة ثقافية غيرها، ولا بالأوْلى إمكان وجود أفضل منها؛ والحق أن هذه العادات لا تبلغ درجة الأخلاق التي قد تتفرع على «العقد الاجتماعي»، فمن أين لها أن تبلغ درجة أخلاق الإحسان! فقد سبق أن الأمَّة لا تتأسس على الأخلاق فقط، بل إنها تُبدعها وتُجدّدها؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن تتولى الأمَّة تقويم كل أخلاق أخرى ـ سواء كانت أعرافا وعادات تأخذ بها الجماعات الخاصة أو حقوقا وواجبات تقررها العقود الحقيقية والوهمية ـ نظرا لأنها قادرة على الارتقاء بهذه الأخلاق،

والخروج بها من إسار التقليد، بل من آفة الجمود التي يقع فيها سلوك المواطنين؛ إذ الأخلاق قد تبلى في القلوب، فلا يُخرجها من هذا البلى إلا القبس الروحي الذي يمكن أن تنفخه فيها أخلاق الإحسان؛ وليس هذا فحسب، بل لو وضعنا في الاعتبار أن المؤسسات المجتمعية لا بد أن تدخل عليها، مع تَجدُّد الظروف، أشكال من التغيير، فليس من سبيل إلى إتيان هذا التغيير على أفضل وجه إلا بالاهتداء بأخلاق حية تعلو على الأخلاق التي كانت تأخذ بها هذه المؤسسات، ومجال هذه الأخلاق الحية إنما هو الأمَّة؛ وعلى هذا، فالمواطن المنتسب إلى الأمة لا يضاهيه في انفتاحه غيره، حيث إن تخلُّقه الحي لا يتّسع لتنوع الجماعات فقط، بل يتسع أيضا لتغيّر المؤسسات.

وباختصار، فإن المواطنة التي تُورّثها الأمَّة مواطنة منفتحة، لا منغلقة كما هي المواطنة التي تورّثها «الجماعة»؛ والمواطنة المنفتحة هي ارتقاء بالمواطنة إلى مرتبة «**المؤاخاة**»؛ ذلك أن التحقق بالماهية الأخلاقية وتحصيل القدرة على إبداع القيم يجعلان المؤاخي يظل منفتحا في تعلُّقه بأمَّته ومنفتحا في إدراكه لخصوصيته ومنفتحا في ممارسته لتخلُّقه.

3. المؤاخاة والتحديات العالمية

بعد أن اتضح كيف أن المواطنة ـ متى أخذت بمبدإ الإخلاص الذي يَهَبُها الاتصال وبمبدإ الأمَّة الذي يَهبُها الانفتاح ـ ترتقي إلى رتبة المؤاخاة، يبقى أن نُوضِّح كيف أن هذا الارتقاء الناتج عن التوسع المعنوي للمواطنة يزوّدها بالقدرة على دفع التحديات التي يتعرّض لها عالم اليوم والتي عجزت النظرية الليبرالية والنظرية الجماعانية على دفعها.

لقد تقرَّر أن المؤاخاة تنبني على أربعة أركان اثنان منهما يلزمان عن التحقق بالإخلاص، وهما: «دوام التجرد من أسباب الظلم» و«دوام التوجه إلى المتجلي بالعدل»؛ واثنان آخران يلزمان عن التمسك بالأمَّة، وهما: «التحقُّق بالماهية الأخلاقية» و«تحصيل القدرة على إبداع القيم» ؛ فإذا نحن تأملنا هذه الأركان الإحسانية، وجدنا أن كل واحد منها يسهم في التصدي لجملة من هذه التحديات التي تواجه الإنسانية اليوم؛ فلنفصّل القول في وجوه هذا الإسهام.

3 . 1 التوجه إلى المتجلي بالعدل ودفع التحديات الروحية

يبدو أن الركن الأول ـ وهو «**دوام التوجه إلى المتجلي بالعدل**» ـ يسهم في **دفع التحديات الروحية**؛ ذلك أن الحاجة إلى هذا التوجه تتبدَّى في أشكال العودة إلى الديانات والروحانيات التي اتخذها المواطنون في أنحاء مختلفة من العالم، يلتمسون فيها أسباب سد فراغ قلوبهم، حتى إنهم ابتدعوا شكلين لهذا التوجه لا سابق لهما:

أحدهما نسميه «**الروحانية الملفَّقة**»، وهو أن يقتبس المواطن عناصر دينية متنوعة من أديان مختلفة؛ وقد يُضيف إليها عناصر يخترعها من عنده؛ ولا يخفى أن هذا سقوطٌ في لَعِبٍ صريحٍ الروحانيةُ براء منه.

والآخر نسمّيه «**الروحانية المزيَّفة**»، وهو أن يَفصِل المواطنُ الروحانية عن الدين، مدعيا إنشاء روحانية علمانية؛ ولا يخفى أن هذا الشكل من التوجه ينطوي على تضليل كبير، فضلا عن جهل بالغ بمدلول «الروحانية».

والمؤاخي أَدرَكُ من غيره بحقيقة الروحانية وبآثارها في توفير الطمأنينة للنفوس وسدِّ فراغات القلوب؛ إذ لا يلتمسها في مسلك التلفيق، ولا في مسلك التزييف، وإنما يلتمسها في مصدرها الروحاني الخالص الذي لا يكون إلا عليّاً متعاليا؛ فلكي يتحقق دفع التحديات الروحية القائمة، لا بد من تحصيل قِيَم منفكة عن المادة التي هي سبب في هذه التحديات؛ ولا سبيل إلى تمام هذا الانفكاك إلا باستمداد هذه القيم من أفق هذا العلو المتعالي المتمثل في المتجلي بعدله.

3 . 2. التجرد من الظلم ودفع التحديات المادية

يبدو أن الركن الثاني ـ أي «**دوام التجرد من أسباب الظلم**» ـ يُسهم في **دفع التحديات المادية المتمثلة في آفات الفقر والتهميش والاستغلال التي تفتك بثلاثة أرباع سكان العالم**؛ ولا يمكن التخفيف من وطأة هذه التحديات إلا إذا وعى العالم أن هناك نوعا آخَر من الظلم غير الظلم الذي توقعه الذات بالآخر أو يوقعه الآخر بالذات، لكنه يزدوج به ولا يقل عنه إيذاء للإنسان، بل

قد يضاعف هذا الأذى؛ **وهذا الظلم هو الذي توقعه الذات بنفسها، وهي تظن أنها تمارس حقها، بل وتظن أنها تحسن إلى نفسها**، ولنسمه بـ«الظلم الذاتي»؛ ومن ثَمَّ، فقد لا يقل فقراء العالم ظلما لأنفسهم عن ظلم أغنيائه لهم، ولا تقل حاجتهم لتغيير ما بأنفسهم عن حاجة هؤلاء؛ أضف إلى هذا أن سلطان الإعلام وطوفان المعلومات وهيمنة الاقتصاد جعلت العلاقات تتداخل وتتشابك بين المواطنين في مختلف البلدان، حتى أضحى المواطن لا يتحمل مسؤولية أفعاله فحسب، بل يتحمل نصيبا من مسؤولية أفعال الآخرين كما لو أنه هو الذي أتاها بنفسه وكما لو أنه، وهو يتعرّض لأذاهم، إنما يتعرّض لأذى نفسه لنفسه.

لذا، لا بد أن تشيع بين مواطني العالم «ثقافة دفع الظلم الذاتي»، إذ تمكِّنهم هذه الثقافة من مزيد المراقبة لأفعالهم وتعقُّب آثارها والنظر في مآلاتها لكي ينهضوا إلى نقد أنفسهم وتحمُّل مسؤولياتهم إزاء الأحياء والأشياء على الوجه الذي ينبغي؛ ولا شك أن في مجاهدة المؤاخي لنفسه الكثير مما يثري هذه الثقافة، حتى يتيقن المواطنون عبر العالم أنهم بتقصيرهم في أداء حقوق غيرهم، إنما يقصرون في أداء حقوق أنفسهم.

3.3. التحقق بالماهية الأخلاقية ودفع التحديات الاقتصادية والاجتماعية

يبدو أن الركن الثالث ـ وهو «**التحقق بالماهية الأخلاقية**» ـ يساعد على **رفع التحديات الاقتصادية والاجتماعية**؛ فلما انبنت الحداثة على مفهوم ضيّق للعقل لغلبة الصبغة الأداتية عليه، فقد زاد هذا الضيق مع العولمة درجة، حتى أصبح العقل مختزَلا في الخاصية الحسابية، قاطعا صلته بخاصيته الخطابية الأصلية، مع العلم بأن الخطاب أَوْلى بتحديد الإنسان من الحساب، لأن الآلة تحسب ولكنها لا تُخاطب؛ وقد أدَّى هذا التحريف لحقيقة العقل إلى تجريده من الخاصية الإنسانية، وتحويل العلاقات بين المواطنين إلى علاقات تجارية، وتحويل مؤسساتهم العامة إلى أسواق محتملة؛ وبلغ هذا التوجه التجاري والمادي من قوة الاستحواذ على القلوب أن أضحى بعضهم يدعو إلى إبداع «روحانية» تكون في خدمة متطلبات الاقتصاد الجديد، وأضحى البعض الآخر

يتصور أن تحصيل «الروحانية» يقوم في إنشاء المعالم المادية الكبرى وتحقيق الإنجازات الجسمية القياسية.

والمؤاخي يعي أكثر من غيره مخاطر هذا الانقلاب في القيم الذي وقع فيه المعاصرون، فتكون مهمته التوعية بضرورة العمل على درء هذه المخاطر والمسارعةِ إلى تصحيح ترتيب القيم؛ ويتوسَّل في ذلك بمبدأين أساسيين: أحدهما أن **الأصل في الإنسان الأخلاق**؛ والآخر، أن **كل تقدُّم مادي يتطلب تقدما روحيا يفوقه قوة أو على الأقل يساويه حتى يحصل الانتفاع به**؛ مما يترتب عليه أن كل تنمية اقتصادية ينبغي أن تصاحبها تزكية للنفس على قدرها؛ وإلا، أصابها الانتكاس أو التعثُّر، هذا إن لم تنقلب إلى نقيضها، أي إلى **التخلُّف**[20]؛ كما أن كل تنظيم اجتماعي ينبغي أن يصاحبه تخليق للسلوك على قدره؛ وإلا، أصابه الاضطراب أو الزَّيف، هذا إن لم ينقلب إلى نقيضه، أي إلى **الفوضى**[21].

4.3. القدرة على إبداع القيم ودفع التحديات العلمية

يبدو أن الركن الرابع ـ أي «**القدرة على إبداع القيم**» ـ يساعد على **رفع التحديات العلمية التي تتسبب فيها التجارب الجينية والنشاطات الإشعاعية والتحولات البيئية**؛ فمعلوم أن التطورات العلمية بلغت من قوة التقدم أن دخل بعضها نطاق ممارسة اللعب واتباع الهوى؛ **واللعب في العلم** هو أن يخوض العالم في تجاربه من غير مقاصد محددة سلفا، مكتفيا بالتطلع إلى ما تسفر عنه هذه التجارب من نتائج قد يكون ضررها على الإنسانية أكثر من نفعها؛ أما **الهوى في العلم**، فهو أن يقوم العالم بأبحاثه، متبعا فيها ما تمليه عليه أغراضه الشخصية وميوله الذاتية لا يبالي إن كانت فيها منفعة للإنسانية أو لم تكن فيها.

---

(20) متى كانت الأمّة التي تباشر هذه التنمية المادية تناط بها رسالة روحية كالأمّة الإسلامية، تأديبا لها.

(21) متى كانت الأمّة التي تتعاطى هذا التنظيم الاجتماعي تناط بها رسالة أخلاقية كالأمّة الإسلامية، تأديبا لها.

لذلك، لا يحتاج العالَم اليوم إلى شيء حاجته إلى أن يحيي قيما طواها النسيان، بل أن يبدع قيما جديدة تكون بمنزلة المقاصد الإنسانية التي ينبغي أن يسترشد بها العلماء، فلا يلعبون في تجاربهم ولا يتشهَّوْن في أبحاثهم.

والمؤاخي أقدر من غيره على أن يتبيّن نوع القيم التي يمكن أن تواكب تطورات العلم، حافظة لمنافعها وصارفة لمضارها، وأن يسهم في جمع ذخيرة من القيم الضرورية وتجديد قانون ترتيبها؛ فعلى سبيل المثال، نجد من القيم التي يتعيّن إحياؤها اليوم قيمة «الزهد» التي خبرها المؤاخي بما لم يخبرها غيره؛ فلا بد أن يقع الزهد في بعض المباحث والمؤسسات العلمية وأيضا في بعض أسباب القوة والتغيير؛ كما نجد من القيم التي ينبغي استحداثها قيمة «الائتمان على المستقبل»، فتَبِعات الأفعال الحالية أصبحت غير محدودة الآثار في القادم من أجيال الإنسان وفي المكنون من أشياء الطبيعة.

❖ خلاصة القول في هذا الفصل هي أن المواطنة تُشكِّل المجال الذي تجلَّى فيه، على أفضل وجه، تطبيقُ ركن التوسع من أركان روح الحداثة؛ وقد جعل التطبيق الغربي لهذا الركن من المواطنة سلوكا مبنيا على مبدإ إقامة العدل في المجتمع، بحيث كانت محلَّ تصورين حداثيين أساسيين هما: التصور «الليبرالي» والتصور «الجماعاني»؛ وقد ظهر أن التصور «الليبرالي» يفضي إلى إيقاع المواطنة في انفصال مُثلَّث هو: «انفصال الذات عن الواقع» و«انفصالها عن الآخر» و«انفصالها عن نفسها»؛ كما ظهر أن التصور «الجماعاني» يفضي إلى إيقاع المواطنة في انغلاق مُثلَّت هو: «انغلاقها في الجماعة» و«انغلاقها في الخصوصية» و«انغلاقها في العادات»؛ **والمواطنة الصالحة لا تكون إلا مواطنة متصلة ومنفتحة، أي عبارة عن مؤاخاة.**

والحال أن المواطنة الموصولة والمفتوحة ـ أو قل المؤاخاة ـ لا تتحقق إلا مع التطبيق الإسلامي لركن التوسع؛ إذ تحتاج إلى **توسع معنوي**، وهذا التطبيق يُوصّل إليه.

ذلك أن المبدأ الأول الذي يقوم عليه هذا التوسع الخاص، أي «مبدأ

الإخلاص»، يحقق للمواطن الاتصال؛ فيجد نفسه موصولا بالعدل، لا كفعل أو صفة فحسب، بل كَذات عَليَّة، قائما بحقوقها؛ وأيضا موصولا بالآخر، متولّيا دفع الظلم عنه، وأخيرا موصولا بنفسه، مشتغلا بدفع ظلمها.

كما أن المبدأ الثاني الذي يقوم عليه هذا التوسع، أي «مبدأ الأمَّة»، يحقِّق للمواطن الانفتاح؛ فيجد نفسه مفتوحا على الإنسانية، خارجا عن نطاق الفروق والحدود، ومفتوحا كذلك على الأخلاقية، واعيا بأصالتها واتساعها، ومفتوحا أخيرا على أُفق الإبداع، مجدِّدا ترتيب القيم؛ كل ذلك يَمُدُّ المواطنة بروحانية عالية، جاعلا منها مؤاخاة حقيقية قادرة على أن تتحمل وتتجاوز الأزمات التي يتعثَّر في حلِها التطبيق الغربي لروح الحداثة، لاسيما في طوره العولمي الذي أخذ يُلبِس كل العلائق بين بني البشر ــ أقارب كانوا أو أباعد ــ لباس الأغراض المادية[22].

بعد أن أنهينا الكلام في التوسع المعنوي الذي يتجلى به التطبيق الإسلامي للركن الأول من ركني مبدإ الشمول، موضحين كيف أنه يرتقي بالمواطنة إلى رتبة المؤاخاة، فها نحن نبسط الكلام في التعميم الوجودي الذي يتجلى به التطبيق الإسلامي للركن الثاني من هذا المبدإ، فنوضِّح كيف أنه هو الآخر يرتقي بالتضامن إلى رتبة التراحم.

---

(22) بعد الذي ذكرناه من أوصاف لـ«الأمة»، يتبيَّن أنه لا يمكن أن يكون المقابل الإنجليزي لهذا المفهوم الإسلامي هو "community" أو يكون مقابله الفرنسي هو: "communauté"، ولا أن تجري عليه المقابلة الشهيرة التي أقامها عالِم الاجتماع الألماني المعروف «فرديناند طونّي» (Ferdinand Tonnies) بين المفهومين: "Gemeinschaft" (أي الجماعة) و"Gesellschaft" (أي المجتمع)، معتبرا أن العلاقة الاجتماعية والأخلاقية تكون في المفهوم الأول مُنْبنية على الدين الخاص والوجدان الطبيعي، في حين أنها تكون في المفهوم الثاني مُنْبنية على الرأي العام والعلم الصناعي، مما يجعل الأول مفهوما سابقا على الحداثة ويجعل الثاني مفهوما حداثيا؛ فقد وضحنا بما لا مزيد عليه كيف أن الأمة لا تنحصر في جماعة خاصة، وإنما تتسع لتشمل الإنسانية كلها؛ **فالبعد الكوني للأمة يجعل منها مفهوما حداثيا بحق** (من زاوية التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، بالطبع)، فضلا عن أن مفهوم «الدين» الذي تقوم عليه «الأمة» يختلف اختلافا جوهريا عن مفهومه عند الحداثيين الغربيين.

الفصل السادس

واجب التضامن والتعميم الوجودي

غرضنا في هذا الفصل الأخير هو أن نوضِّح كيف أن **التعميم الوجودي** ـ وهو التطبيق الإسلامي لركن التعميم من أركان روح الحداثة ـ ينهض بشروط التضامن الحقيقي بما لا ينهض بها **التعميم البشري** الذي هو التطبيق الغربي لهذا الركن الحداثي؛ ذلك أنه يرتقي بالتضامن من رتبة «التساند بين أفراد المجتمع الإنساني» إلى رتبة «**التواصل بين كل مخلوقات هذا العالم**»، أو، في الاصطلاح، رتبة «**التراحم**»؛ ولما كان التعميم الوجودي عبارة عن اتساع الحداثة لمختلف الكائنات الحية، بشرية كانت أو غير بشرية، بل اتساعِها لمختلف الأشياء التي يضمها هذا العالم، تَبَيَّنَ أن **التراحم إنما هو التضامن وقد شمل الكائنات كلها، الناطقة منها وغير الناطقة**.

وإذا نحن تأمَّلنا السبب في كون التضامن لا يرتقي إلى رتبة التراحم، وجدنا أنه هو عين السبب الذي يجعل المواطنة لا ترتقي إلى رتبة المؤاخاة، ألا وهو تقديم المكّون المادي في التعامل على المكوّن المعنوي !ذلك أن التضامن هو ثمرة **التعلّق بالأشكال الحسية والمادية للتعامل بين الآدميين في الواقع الحداثي أكثرَ مما هو ثمرة التعلق بأشكاله المعنوية والأخلاقية**[1]؛ والحال أن الأخلاق هي القوة المعنوية القادرة على جعل الإنسان يُعمِّم تعامله

---

(1) يقول أحد المنظرين لهذا الواقع الغربي: «إن الحداثة لا أخلاق لها، [. . .] إنها لم تتجاهل الأخلاق فحسب، بل خرَّبت قسما منها»؛ انظر:

Alain. B. L. GERARD : **Le cadre d'une nouvelle éthique, Ethique et modernité** I, p. 5.

على أوسع نطاق، واصلا بين الموجودات على اختلاف أنواعها ومتواصلا معها على اعتبار أن لها حقوقا عليه على قدر حقوقه عليها أو أكثر من ذلك؛ ولما كان التضامن هو المجال الذي يتجلى فيه على أفضل وجه طريق التعميم البشري من طرق التطبيق الحداثي الغربي لروح الحداثة، كان النقص الأخلاقي الذي دخل عليه راجعا إلى هذا الطريق نفسه؛ لذا، يتعين أن ننظر في مكامن النقص الأخلاقي التي ينطوي عليها هذا الطريق الشمولي الخاص الذي أخذت به الحداثة الغربية.

1. التطبيق الغربي لركن التعميم ومقتضى التضامن

لقد قام طريق التعميم البشري المميز للواقع الحداثي الغربي على مشاريع انفصالية أخلَّت بالمبادئ الأخلاقية الكفيلة بالارتقاء بالتضامن إلى رتبة التراحم؛ فلنبسط الكلام فيها واحدا واحدا.

1.1. المشاريع الانفصالية التي انبنى عليها التعميم البشري

نحصي من المشاريع الانفصالية التي تأسَّس عليها التطبيق الغربي لركن التعميم من أركان روح الحداثة ثلاثة:

أوَّلها، **مشروع الانفصال عن التراث**؛ والمراد به **إلغاء حُرمة التراث**، سواء كان تراثا دينيا أو سياسيا أو اجتماعيا؛ والقصد من وراء هذا الانفصال هو **تحرير إرادة الإنسان الحديث حتى يشرّع لنفسه بنفسه**.

والثاني، **مشروع الانفصال عن الطبيعة**؛ والمراد به **إلغاء حُرمة الطبيعة**؛ وقد اتخذ هذا **الإلغاء** أشكالا ثلاثة هي: «**إرادة السيادة على الكون**»، و«نزع القداسة من العالم»، و«الاصطناع الكلي للطبيعة»[2]، وهو الشكل الذي لا يبقى فيه جانب من الطبيعة لم تنفذ إليه وسائل التقانة المتقدمة؛ والقصد من وراء هذا الانفصال هو **تحرير قدرة الإنسان الحديث على الإنتاج حتى يُلَبّي كل ما يحتاج**.

(2) طور إرادة السيادة مع «ديكارت» (DESCARTES) وطور نزع القداسة مع «فيبر» (WEBER) وطور الاصطناع الكلي مع «غيدنس» (GIDDENS).

والثالث، **مشروع الانفصال عن الحيز**؛ والمراد به **إلغاء حُرمة الحيّز**؛ والحيّز هنا على نوعين: أحدهما **الحيز الجغرافي** الذي تشكّله حدود الأوطان؛ إذ أخذت مؤسسات اقتصاد السوق والشركات العالمية تخترق هذه الحدود الجغرافية؛ والآخَر **الحيّز الفيزيائي** الذي تشكّله حدود الأجسام، إذ أضحت وسائل الاتصال والشبكات الدولية تخترق هذه الحدود، بحيث أصبح الإنسان يختصر ذاته كلها في نقل الأفكار والأخبار، مستغنيا بلقاء الأذهان عن لقاء الأبدان؛ والقصد من وراء هذا الانفصال هو **تحرير قدرة الإنسان الحديث على الحركة، حتى يسير حيثما يريد، سائحا أو سابحا**[3].

من هنا، يتبين أن التضامن بين الآدميين ـ أو قل التضامن مع الإنسان ـ الذي هو مجال تطبيق التعميم البشري الحداثي هو، على الحقيقة، تضامن ضد هذه الأطراف الثلاثة: «التراث» و«الطبيعة» و«الحيّز»، بحيث على قدر مقاطعة الآدميين لها تكون قوة مواصلة بعضهم لبعض؛ وهكذا، فلا حرمة لطرف الإنسان، في نطاق هذا التعميم الغربي، إلا بانتهاك حرمات هذه الأطراف الأخرى؛ ولئن جاءت هذه المشاريع الانفصالية بكثير من المنافع والخيرات للتضامن البشري، فقد جاءته كذلك بغير قليل من البلايا والآفات التي لا تخفى على أحد.

فالانفصال عن التراث، وإن أَطْلَقَ عقلَ الإنسان الحديث من عقاله، وفتح له باب النظر في كل شيء، فإنه لم يستطع أن يُزوّده بما يحتاج من نظائر الثوابت والرواسي التي كان يجدها في التراث والتي كانت تُقوِّي أسباب التضامن في محيطه، بل، على العكس من ذلك، أغرقه في بحر من الظنون والشكوك التي لا تنتهي، فأصبح حالُه حالَ **المتزلزل الذي لا يثبت على شيء**.

وأما الانفصال عن الطبيعة، فإنه، وإن أطلق يدَ الإنسان الحديث من إسارها وفتح له باب الصناعة لكل شيء، فإنه لم يستطع أن يَمُدّه بما يدفع عنه الأخطار التي تتولد من واسع تقدُّمه في مجال التِّقانة النووية والهندسة الوراثية

(3) أي سابحا في فضاء الشبكة الدولية، «الإنترنت».

والصناعة الكيماوية أو غيرها، هذه الأخطار التي تهدّد الحياة والبيئة والأرض جميعا[4]؛ فأضحى حالُ هذا الإنسان حالَ **الخائف الذي لا يأمن أي شيء**[5].

وأما الانفصال عن الحيّز، فإنه، وإن أطلقَ تعاملَ الإنسان الحديث من قيوده، وفتح له بابَ التواصل مع أي شيء، فإنه لم يستطع أن يزوّده بما يحفظ مركزيته وخصوصيته، ويجعل تضامنه يتأسَّس عليهما، إذ هذا التأسيس هو وحده الذي يُشعره بأنه لا يُستغنى عنه في أداء دوره الإنساني، بل إن هذا الانفصال، على العكس من ذلك، أضاعه في فضاء المعلومات الواسع؛ فغدا حاله حالَ **المتشرِّد الذي لا يقيم بأي شيء**.

2.1. إخلال هذه المشاريع الانفصالية بمبادئ الأخلاق

ومن ينظر مليّا في أسباب هذه الآفات الثلاث التي دخلت على التضامن البشري الحداثي: «**آفة التزلزل**» و«**آفة الخوف**» و«**آفة التشرد**»، فإنه لا يلبث أن يتبيَّن أنها ترجع إلى كون هذه المشاريع الانفصالية الثلاثة **أخلّت** بالركن الأساسي الذي تقوم عليه العلاقة الأخلاقية بين طرفين، وهو ما نسميه بـ«**مبدأ حفظ الواجبات المتوزانة**»؛ وصيغته هي كالآتي:

- **الأصل في العلاقة الأخلاقية بين طرفين أن يحفظ كل واحد منهما حقوق الطرف الآخر متى كان كلاهما إنسانا أو يحفظ طرفُ الإنسان منهما حقوق الطرف الآخر متى كان أحدهما غير إنسان، على اعتبار أن حقوق أحد الطرفين على الآخر متوازنة مع حقوق الثاني على الأول.**

تترتب على هذا المبدإ نتائج مختلفة هي كالتالي:

- أن وجود الواجب شرط في وجود العلاقة الأخلاقية
- أنه إذا كان أحد طرفي العلاقة الأخلاقية غير إنسان، وقع الواجب على الإنسان، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

(4) نحو «الحرب الذرية» و«التسرب الإشعاعي» و«انثقاب طبقة الأوزون» و«الانحباس الحراري» و«تلوث الأجواء والمياه» و«تسمم المنتوجات الفلاحية».

(5) يرى «غيدنس» أن «مجتمع الخوف» حلَّ محل «مجتمع القدَر».

- أن واجبات غير الإنسان تتمثل في مظاهر التسخير التي يتجلى بها للإنسان.
- أن الواجبات لا تكون بالضرورة متساوية بين الطرفين، فقد يجب على أحدهما أكثرُ أو أقلُّ مما يجب على الآخر
- أن الواجبات لا تكون بالضرورة متشابهة لدى الجانبين، فقد يجب على أحدهما غيرُ ما يَجِب على الآخر.
- أن توازن الواجبات لا يقتضي بالضرورة تشابهها، ولا بالأولى تساويها.

ويتجلى إخلال هذه المشاريع الحداثية **بمبدإ حفظ الواجبات المتوازنة** في كون كل واحد منها يجعل الإنسان الحديث لا يكتفي بأن يثبِت لنفسه كل الحقوق، منكرا حقوق ما انفصل عنه، تراثا كان أو طبيعة أو حيّزا، بل يتعدَّى ذلك إلى أن يطلب **إنهاء وجوده كليا**؛ فالانفصال الأول يقصد **إنهاء وجود التراث**، والانفصال الثاني يقصد **إنهاء وجود الطبيعة**، والانفصال الثالث يقصد **إنهاء وجود الحيز**؛ ومن هنا جاء استعمال المُحدَثين لمصطلح «النهاية»، فقيل: «نهاية التراث» و«نهاية الطبيعة»[6] و«نهاية الجغرافيا»[7] و«نهاية الجسم»[8]، بل اختار بعضهم عبارة التحليل النفسي، فقال: «قَتْلُ الأب»؛ وبهذا، تكون هذه الانفصالات قد ضيَّعت **حق التراث** في أن يبقى ذاكرةً حية تعزّز الهوية كما ضيَّعت **حق الطبيعة** في أن تَبقَى شريكا معطاء يصحح التقنية، وأخيرا ضيَّعت **حق الحيّز** في أن يبقى سياقا عينيا يُحدِّد الوِجهة.

والواقع أن حقوق هذه الأطراف الثلاثة ـ «التراث» و«الطبيعة» و«الحيز» ـ على الإنسان تنزل منزلة **حقوق الأم على ولدها** كما أن حقوق الإنسان على هذه الأطراف تنزل منزلة **حقوق الولد على أمه**؛ وتوضيح ذلك من وجهين:

أحدهما، فكما أن الأم تزوّد رضيعها بأسباب الانفطام، فكذلك هذه

---

(6) حسب تعبير «غيدنس».
(7) حسب تعبير «فيريليو» (VIRILIO)
(8) حسب تعبير «لو بروتون» (D. LE BRETON)

الأطراف الثلاثة تزوّد الإنسان الحديث بأسبابٍ لولاها لَمَا استطاع أن ينفصل عنها؛ فلولا قِيَم التراث التي أُشبع بها قلبه، لَمًا طمِع في أن يأتي بأفضل منها؛ ولولا قِوى الطبيعة التي بهرت عقلَه، لَمَا طمِع في أن يقهرها بتِقانته؛ ولولا أبعاد الحيّز التي تأوي فعله، لَمَا طمِع في أن يَخرج عنها بتطوافه.

والثاني، فكما أن عناية الأم بولدها توجب عليه أن يَبَرَّ بها، فكذلك إمدادات التراث والطبيعة والحيّز للإنسان توجب عليه أن يبَرّ بها جميعا؛ **فالبِرّ بالتراث أو البِرّ بالطبيعة أو البِرّ بالحيز واجب كوجوب البِرّ بالوالدين**.

ومن هنا، يتضح أن علاقة الإنسان بالتراث والطبيعة والحيّز **يجري عليها قانون الواجبات نفسُه الذي يجري على علاقة الولد بأمه**؛ وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن علاقة الولد بأُمّه هي النموذج الأمثل لـ«صلة الرحم»، جاز أن نضع لهذه الواجبات وصفا مشتقا من اسم «الرَّحم»، فنسميها: «**واجبات الرحِم**» (أو «**الواجبات الرَحِمية**»)؛ **فإذن الواجبات الرَّحِمية هي عبارة عن حقوق القريب على القريب؛ فالتراث والطبيعة والحيّز أقاربُ للإنسان كما تكون الأم أقرب قريب لولدها**؛ وعلى هذا، فإن التعميم الحداثي لا يمكن أن يرقى بالتضامن إلى رتبة التراحم، حتى يقوم بالواجبات الرحمية خير قيام، حافظا صلة الرحم الموجودة بين الآدميين بعضهم مع بعض، ثم بين الآدميين من جهة وبين التراث والطبيعة والحيّز من جهة أخرى؛ أي، في نهاية المطاف، حتى يَخرج عن كونه تعميما بشريا، ويصبح **تعميما وجوديا** بحقّ.

يلزم من هذا أن انفصال الإنسان عن هذه الأطراف الثلاثة لا يكون **انفصالا أخلاقيا** ـ أي انفصالا مشروعا يستوعبه التعميم الوجودي ـ حتى يكون بمنزلة **انفطام**؛ إذ حدُّ الانفطام هو **الانفصال الذي يحفظ حقوق الشيء المنفصَل عنه حفظا يراعي التوازن بينها وبين حقوق الشيء المنفصِل**؛ ومتى صارت مشاريع الانفصال في الحداثة عبارة عن مشاريع انفطام حقيقي، اندفعت عنها الآفات الثلاث المذكورة؛ فالتراث يظل محفوظا مع وجود الانفصال عنه، قائما مقام المرجع الذي يَستند إليه المنفصل، **فلا يتزلزل في فكره**؛ والطبيعةُ تظل موقَّرة مع وجود الانفصال عنها، سادّة مسد الشريك الذي يستعين به المنفصل، **فلا يخاف على نفسه**؛ والحيّز يظل معتبَرا مع وجود

الانفصال عنه، قائما مقام القِبلة التي يتجه إليها المنفصل، **فلا يتشرد في محيطه.**

وهكذا، نكون قد وضَّحنا كيف أن التطبيق الغربي لركن التعميم ـ هذا التطبيق الذي يحصر التعميم في نطاق الآدميين ويظهر بأجلى صُوَره في العمل التضامني ـ يُخلُّ بـ«مبدإ حفظ الواجبات المتوازنة»، متمثلةً أساسا في الواجبات الرَّحمية؛ والآن لننعطف على بيان كيف أن التطبيق الإسلامي لهذا الركن ـ وهو التطبيق الذي يجعل التعميم يتسع لجميع الموجودات ويتجلَّى بأكمل صُوَره في العمل التراحمي ـ يلتزم بهذا المبدإ الأخلاقي في شموله للواجبات الرَّحمية[9].

2 . التطبيق الإسلامي لركن التعميم ومبدأ التراحم

لقد تقدّم أن الواجبات التي ينبغي حفظها في كل ممارسة تضامنية تتخذ شكل «الواجبات الرّحِمية»؛ وإذا نحن استقرينا هذه الواجبات في المجال

---

(9) قد يسأل السائل: «هل يقوم «الواجب الرّحِمي» مقام المفهوم الأخلاقي الأصلي، بحيث تتأسس عليه باقي مفاهيم الحداثة الأخلاقية أم أنه يكتفي برتبة المفهوم الفرعي الذي يتأسس على مفاهيم أخرى؟»؛ الجواب إن الأسس التي تقلبت الحداثة بينها، مشتقةً منها معاييرها وقِيمها، ثلاثة، وهي: «الطبيعة الإنسانية» و«العقل التجريدي» و«العقل التواصلي»؛ والمطلوب في كل أساس هو أن يستغني بنفسه عن غيره، والحال أن هذه الأصول الثلاثة لا تستغني بنفسها؛ وبيان ذلك كما يلي:
فقد جعل بعضهم العقل التجريدي أساسا للطبيعة الإنسانية نفسها، فتصبح هذه الطبيعة، على خلاف القائلين بها، غير مستغنية بنفسها؛ كما جعل غيرُهم العقل التواصلي أساسا للعقل التجريدي نفسه، فيصبح هذا العقل الثاني، على خلاف القائلين به، هو الآخر غير مستغن بنفسه؛ فإذن هل يمكن أن يكون العقل التواصلي أساسا للواجب الرحِمي، وبالتالي أساسا للحداثة الأخلاقية؛ فهناك حالات ثلاث: إما أن العقل التواصلي يستمد مشروعيته من نفسه، فيقع في الدور، والدور مردود؛ وإما أنه يقرر صفته التأسيسية ابتداء، فيكون هذا التقرير ناتجا في الواقع عن موقف أخلاقي سابق يقضي بأفضلية هذا العقل على غيره؛ وحينئذ، يقع في المصادرة على المطلوب، وهذه المصادرة مردودة؛ وإما أنه يستمد مشروعيته من وجود جماعة تقبل التواصل فيما بينها وتلتزم بقواعد الحوار؛ وحينئذ، يكون العقل التواصلي مفتقرا إلى «الواجبات الرحِمية»، إذ هي التي تضمن قيام أفراد هذه الجماعة جميعا بالتزاماتهم، الأمر الذي يجعل هذه الواجبات أحق بصفة الأساس من العقل التواصلي.

التداولي الإسلامي، وجدنا أنها تنبني على مبدإ عام نسميه بـ«**مبدإ التراحم**»؛ وقد نصوغه كما يلي:

- **الأصل أن الموجودات، على اختلافها، يرحم بعضها بعضا، تخلُّقاً باسم الرحمن من أسمائه تعالى.**

فهذا المبدأ ـ كما ترى ـ يتضمن ثلاثة أركان أساسية، وهي: «اسم الرحمان» و«الرحمة» و«التخلق»؛ فلنبيّن كيف أن كل واحد من هذه الأركان يولِّد جملة من الواجبات الرحمية الضرورية لجعل التعميم يتسع للكائنات جميعا؛ ولنبدأ بالنظر في «اسم الرحمان».

1.2. ركن «اسم الرحمان» من مبدإ التراحم

يقتضي هذا النظر أن نتأمل في مفهومين هما: مفهوم «الاسم» على وجه العموم ومفهوم «اسم الرحمان» على وجه الخصوص.

1.1.2. مفهوم «الاسم»؛ يقال إن لفظة «اسم» مشتقة من أحد الأصلين: إما «السِّمة»، فيكون حدُّ الاسم، هو «أنه العلامة التي تُوضع على الشيء لتمييزه من غيره»، أي أنه «**العلامة المميِّزة**»؛ وإما «السُّمو»، فيكون حدُّ الاسم هو أنه «القَدْر أو القيمة التي تُعطَى للشيء لتمييزه من غيره»؛ أي أنه «**القيمة المميِّزة**»[10]؛ والذي نراه هو أن هذا المدلول الثاني هو الأرجح؛ وأسباب الترجيح كثيرة، نذكر منها ما يلي:

أحدها، **لغوي**، وهو أن أسماء العلم في اللسان العربي لا تميِّز مسمياتها فحسب، بل تحمل معاني خاصة؛ وهذه المعاني تدل بالذات على قيم محدَّدة؛ فمثلا إذا نودي على أحد باسمه: «يا أحمد»، فلا يكون المستمع قد عرَف المسمَّى فحسب، بل يكون قد عرَف أيضا القيمة التي يُطلَب من المسمَّى تحقيقُها، وهي: «الحمد».

---

(10) حمَل المفسرون لفظ «سَمِيّ» الوارد في الآيتين الكريمتين: «يا زكرياء، إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميّا» (7، سورة مريم)؛ «فاعبده واصطبر لعبادته، هل تعلم له سميّا» (65، سورة مريم) على المعنيين: «النظير في العلامة» و«النظير في القيمة».

والثاني، منطقي، وهو أن معنى «التمييز» المطلوبِ دخولُه في حدّ «الاسم» يوجد في الاسم بمعنى «القيمة المميِّزة» بقدر ما يوجد في الاسم بمعنى «العلامة المميِّزة»، بل قد يكون وجه هذا التمييز أظهر في الاسم وهو يحيل على القيمة منه وهو يحيل على العلامة متى قدَّمنا اعتبار الهيئة الروحية على اعتبار الصورة الخارجية.

والثالث فلسفي، وهو أنه لا خلاف في أن الأفضلية تعرِض للأسماء كما تعرض للأشياء، إذ بعضُها أحسن من بعض؛ وهذا لا يصح في حق الأسماء بمعنى «العلامات المميّزة للذوات»، لأن تمييز العلامة لا رُتَب فيه؛ وإنما يصح متى كان المراد بهذه الأسماء «القِيَم المميّزة»، إذ القيم تنزل مراتب مختلفة؛ فمثلا «الإخلاص» أسمى من «الصدق»، و«الصدق» أسمى من «العفو»، بل يجوز أن تكون للقيمة الواحدة درجات عدة؛ فمثلا «الصدق في الأحوال» أعلى من «الصدق في الأفعال»، و«الصدقُ في الأفعال» أعلى من «الصدق في الأقوال»[11].

2.1.2. مفهوم «اسم الرحمان»: إن «اسم الرحمان» هو أوَّل أسماء الصفات الإلهية؛ **فالرحمان هو الله سبحانه وقد تجلى أوَّل ما تجلى لِخَلقه بأُولَى القيم وأكملها على الإطلاق، وهي الرحمة**؛ والأدلة على أوَّلية هذا الاسم كثيرة نورد منها ثلاثة:

أولها، أن «اسم الرحمان»، لغةً، صيغةُ مبالغة من «رَحِمَ» على وزن «فعلان»؛ والمبالغة دليل الحصول على الرتبة العليا؛ واسم «الرحيم»، وإن دلت صيغته ـ أي فعيل ـ هي أيضا على المبالغة، فقد درج أهل اللغة على

(11) هناك أيضا سبب شرعي للترجيح؛ فقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه حبَّذ بعض الأسماء وأوصى بها (مثل «عبد الله» و«عبد الرحمن»)، وكَرِه بعضها ونهى عنها (مثل «مُرّة» و«حرب»)؛ كما نهى عن استعمال أسماءَ توجب التطير في بعض مقامات الكلام (مثل «رَباح» و«يسار») أو تختص بذاته الشريفة («أبو القاسم»)؛ وأخيرا غيَّر عددا غير قليل منها (مثل «عاصية» و«يثرب»)؛ فواضح أنه لولا أن الأسماء تفيد قيما مخصوصة تُسنَد ـ عن استحقاق أو عن غير استحقاق ـ إلى مسمياتها المختلفة، لَمَا عمد النبي الأكرم إلى تصحيح بعضها أو تعديله أو استبدال غيره مكانه.

اعتبار صيغة «فعلان» أبلغ من صيغة «فعيل»؛ وبذلك، يكون مدلول «الرحمان» أخص أو أقوى من مدلول «الرحيم»؛ وقد اشتغل العلماء والعارفون بالتفريق بين هذين الاسمين، فاستخرجوا وجوها تُظهر عُلوَّ رتبة صفة «الرحمان» على رتبة صفة «الرحيم» كقولهم إن صفة «الرحمان» تختص بالله ولا تُطلَق على غيره، في حين قد يوصف الإنسان بصفة «الرحيم»[12]؛ وكقولهم أيضا إن الرحمان يرحم البشر جميعا، مؤمنين كانوا أو غير مؤمنين، والرحيم يخص برحمته المؤمنين منهم.

والثاني، أن «اسم الرحمان» يأتي ذكره عقب ذكر اسم الذات ـ أي «الله» ـ كما في البسملة وكما في الآية الكريمة: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن، أيا ما تدعوا، فله الأسماء الحسنى»[13]، حتى أنزل بعضُهم «اسم الرحمان» منزلة اسم العَلَم مَثَله في ذلك مَثل اسم «الله» أو جعله قريبا منه؛ وواضح أن هذا الترتيب في كلام الله لا يَرِد إلا لكي يفيدنا ما لا يفيده ترتيبٌ غيره؛ وهذه الإفادة هي **أن صفة الرحمة تتقدم على غيرها من الصفات في قيامها بذاته سبحانه**.

والثالث، أن هناك آيات كريمة وأحاديث شريفة تُقرّر أنه ما من شيء إلا وهو أثر من آثار الرحمة الإلهية؛ ونذكر من هذه الآيات قولَه تعالى: «ورحمتي وسعَت كل شيء»[14]، وقولَه: «ربنا وسعتَ كل شيء رحمة وعلما»[15]، وأخيرا قوله: «فقل ربكم ذو رحمة واسعة»[16]؛ ونذكر من الأحاديث ما رواه مسلم في **صحيحه** أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: «لما خلق الله الخلق كتب في كتابه، فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي تغلب غضبي»[17].

---

(12) كما وصفَ بها الحق سبحانه الرسول عليه السلام في قوله: «عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم، بالمؤمنين رءوف رحيم»، الآية 128، سورة **التوبة**.

(13) الآية 110، سورة **الإسراء**.

(14) الآية 156، سورة **الأعراف**.

(15) الآية 7، سورة **غافر**.

(16) الآية 147، سورة **الأنعام**.

(17) وفي رواية ثانية: «رحمتي سبقت غضبي» وفي رواية ثالثة: «إن رحمتي فاقت غضبي»؛ وقال أيضا: «جعل الله الرحمة مائة جزء، فأمسَكَ عنده تسعة وتسعين وأنزل في الأرضين جزءا =

2 . 1 . 3. الواجبات الرحِمية اللازمة عن «اسم الرحمان»: يتعين الآن أن نَذكُر الواجبات الرحمية التي يمكن استنباطها من «اسم الرحمان» في سياق التطبيق الإسلامي لركن التعميم، جاعلا منه تعميما وجوديا، هذه الواجبات التي تُمكِّن الأمة المسلمة من تخليق التضامن، مرتقية به إلى رتبة التراحم؛ ونشترط في هذا الاستنباط أن يُقرّر هذا القسم من الواجبات الحقيقة التالية، وهي: **«أن الرحمان قريب من مخلوقاته»**.

أوَّل هذه الواجبات الرحمية نصوغه كما يلي:

- **لِتستحضرْ في نفسك على الدوام أن علاقة الرحمان بك علاقةُ قُرب لا يُعرَف كيفها، ولكن يُعرَف يقيناً وجودها.**

يقتضى التعميم الوجودي نبذ التصور الذي يجعل من الرحمان مجرّد مشرِّع يُلقي بالأوامر والنواهي إلى الإنسان من خارج أو عن بُعد كما يلقي بها البشر بعضهم إلى بعض؛ فعلاقة الرحمان بالإنسان لا يمكن أن تنطبق عليها مقولة «الخارج» ولا مقولة «الداخل»، ولا أية جهة أخرى، لأنها ـ كما هو معروف ـ مقولات مكانية، والإله منزَّه عن المكان؛ وإنما كل ما يمكن أن يقال بصددها هو أنها **علاقةُ قرب** لا يُعرف بالنظر المعلوم كيفُها تفصيلا، وإن عُرف إجمالا أنها تستغرق الحقيقة الإنسانية، وجودا وسلوكا؛ ومتى استحضر المسلم في نفسه أن علاقة الرحمان به **علاقةُ قرب روحي ليس كمثله قرب**، تقوَّى لديه الشعور بالمسؤولية حيال القرب الإلهي؛ فيتولى هذا الشعورُ تقويةَ إدراكه للقرابة الموجودة بينه وبين غيره من الناس، كما يتولى توسيعَ نطاق هذا الإدراك، حتى يشمل قرابته للمخلوقات جميعا.

والواجب الرحمي الثاني المستنبط من «اسم الرحمان» صيغته هي:

- **لِتعمل بمقتضى الصلة القيمية الموجودة بين «اسم الرحمان» و«اسم الرحِم».**

= واحدا، فمن ذلك يتراحم الخلائق حتى ترفَعَ الدابةُ حافرَها عن ولدها، خشيةَ أن تطأه وتصيبَه».

فقد كرَّم الرحمان علاقةَ الرحم بأن نسبها إلى نفسه كما جاء في حديثين رواهما أحمد والترمذي والحاكم؛ أحدهما: «قال الله تعالى: أنا الرحمن، أنا خلقتُ الرّحم وشققت لها اسما من اسمي، فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته»، فيكون المعنى: «**شققتُ قيمة الرّحِم من قيمتي**»؛ والحديث الثاني: «**الرحم شُجنة من الرحمان**، فمن وصلها وصله الله ومن قطعها قطعه الله»؛ **والشجنة عبارة عن عروق الشجر المشتبكة**؛ فيكون المعنى هو أن القرابة بين أهل الأرض هي قرابة من الله مشتبكة اشتباك عروق الشجر؛ لذلك، فإن المسلمين يعملون بمقتضى «نسبة الرَّحم إلى الرحمان»، حتى يرتقوا بالقرابة الإنسانية إلى رتبة القرابة الروحية.

والواجب الرحمي الثالث المستنبط من «اسم الرحمان» صيغته هي:

- **لتأخذ بمبدإ اتفاق الأديان والأمم على «اسم الرحمان» من أسمائه تعالى.**

يبدو أن الأديان والأمم على اختلافها تتفق على اسم «الرحمن» أو ما يقابله في لغاتها؛ فهذا الاسم يكثُر وروده، مثلا، في التوراة، حتى إن بعض اليهود الذين أسلموا ـ مثل عبد الله بن سلام ـ استغربوا أن يسمعوا ذكره في القرآن، بل إن بعض النظار ذهب إلى أن كلمة «الرحمان» عبرانية الأصل[18]، جهلا باشتراك العربية والعبرية في الأصول السامية؛ لهذا، فإن المسلمين **يُنزلون مفهوم «الرحمانية» منزلة مفهوم «الألوهية»**، ويحرصون أكثر من غيرهم على أن تتفق أمم العالم على اعتبار هذين المفهومين مترادفين، حتى تأخذ جميعها بما يترتب على هذا الترادف من مقتضيات التراحم في تعامل بعضها مع بعض؛ هذا بالإضافة إلى كون التعبير عن الألوهية باسم «الرحمانية» يجعل تصوُّرَها قريبا إلى مختلف العقول وأثرَها بعيدا في النفوس، ذلك أنه لا قيمة تتقدم قيمة الرحمة في ظهور آثارها المختلفة في حياة الإنسان ولا في شهود الإنسان لهذه الآثار.

---

(18) الرازي، **لوامع البينات، شرح أسماء الله تعالى والصفات**، ص .165.

بعد أن أنهينا كلامنا في الركن الأول من أركان مبدإ التراحم، ننعطف على الركن الثاني من أركان مبدإ التراحم، أي «الرحمة»، فنبسط القول فيه.

2.2. ركن الرحمة من مبدإ التراحم

يقتضي النظر في الرحمة أن نتأمل مفهومين أساسيين هما: مفهوم «الرحمة» ومفهوم «الاحتياج».

1.2.2. مفهوم «الرحمة»: إذا كانت «الرحمة» هي، على وجه الإجمال، **علاقة** بين طرفين هما: «الراحم» و«المرحوم»، فإنها تتميّز بخصائص معينة نقف منها على ثلاث هي: «الانعكاس» و«التعدية» و«الترتيب».

● الرحمة علاقة **منعكسة**، ذلك أن الراحم لا تتعلق رحمته بغيره فحسب، بل أيضا تتعلق به هو نفسه، بدءا بتلبية حاجاته الجسمية والروحية؛ ويجوز له أن يُقدّم رحمته لنفسه على رحمته لغيره[19]، بل إن الراحم، عندما يرحم غيره، يصبح بفعله هذا راحما لنفسه أيضا أو بإيجاز **الراحم مرحوم**؛ وفي الحديث الصحيح «من لا يَرحم لا يُرحم»[20].

● **الرحمة علاقة متعدية**: وذلك من وجهين، أولهما، أن الراحم لمن يرحم غيره، راحم هو أيضا لهذا الغير، أو بإيجاز **راحم الراحم راحم**؛ والثاني أن الراحمين يرحم بعضهم بعضا، بحيث يصير **الراحم مرحوما والمرحوم راحما**؛ وهو ما عبَّرت عنه الأحاديث الشريفة بلفظ «التراحم»؛ وأكثرُها دورانا على الألسن الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه، وهو: «مَثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى».

● **الرحمة علاقة مرتَّبة**: كل مَن كان أقرب إلى الراحم كان أَوْلى برحمته، فيكون ذوو الأرحام أحقَّ بها، ثم عموم الأقارب، ثم الجيران، فالذين يلونهم

---

(19) تأمل الحديث الشريف المروي عن أبي هريرة: «ابدأ بنفسك، ثم بمن تعول».

(20) أخرجه البخاري في صحيحه وكذا مسلم في صحيحه والترمذي في جامعه وأبوداود في سننه وأحمد في مسنده.

من أهل البلد، ثم الأقرب فالأقرب إلى أن تَسَع الرحمة أهل الأرض كلهم؛ أو قل بإيجاز، **إن الأولوية في الرحمة للأقارب**، وذلك بمقتضى الواجب الرّحِمي الذي هو حق القريب على القريب، فضلا عن أن «الرحمة» التي هي تجلّي «الرحمان» تشترك في الأصل الاشتقاقي مع «الرحِم».

2.2.2. مفهوم «الاحتياج»: واضح أن خاصية المرحوم في هذه العلاقة هي أنه شخص **محتاج**؛ والاحتياج هو شعور المرء بالحاجة إلى شيء تَنتُج عنه حال من عدم الرضى؛ وينبغي للراحم أن **يقدّر** هذه الحاجة على الوجه الذي يُرضي المحتاج؛ وعلى هذا، فالراحم يمارس الاستدلال العقلي ولو أنه يكابد في داخله انفعالا عاطفيا، بل إن هذا الانفعال يكون نتيجة حكمه العقلي على حالِ غيره، إذ يقارن هذه الحال في الاحتياج بحاله هو ويتَصوَّر مآله لو أنه كان في مكانه؛ **فإذن الرحمة تقترن ضرورةً بالعقل قدر اقترانها بالعطف**؛ كما أن الراحم لا يكتفي بالاستدلال على قدر الحاجة، بل ينهض عمليا إلى الوفاء بها؛ **فإذن الرحمة تقترن ضرورةً بالفعل اقترانها بالعطف والعقل**.

وينقسم هذا الاحتياج إلى قسمين كبيرين:

أحدهما، **الاحتياج الأصلي**، وهو عبارة عن أصل الافتقار الذي تتصف به الموجودات جمعاء، ابتداءً من خلقها؛ فليس في الكون موجود لا يحتاج إلى دفع شيء عنه أو جلبه إليه، بل ما من حركة أو سَكنة لموجود، كائنا ما كان، إلا وهي رحمة يتجلى بها الرحمان عليه؛ يلزم من هذا أن **الأصل في كل شيء هو الرحمة، بحيث تكون هي أول الأشياء على الإطلاق**؛ ولو أن المفكرين تفطّنوا إلى هذه الحقيقة العجيبة، وهي أنه **في البدء كانت الرحمة**، لظفروا بأجوبة شافية عن أسئلتهم الكثيرة عن «الوجود» و«الموجود» مِثْل سؤال بعضهم: «لِمَ كان ثمة وجود ولم يكن عدم؟»، وجوابه هو أن **الرحمة سابقة**؛ فلولا الرحمة، لما وُجد شيء؛ **فأنا موجود، لأني مرحوم**؛ فـ«**عِلْم الرحمة**» **أسبق على «علم الوجود»**، وهو أولى باشتغال المفكرين واجتهادهم؛ ولا ينفع المعترض أن يقول: «إنه لا رحمة بغير وجود، فيكون الوجود متقدما على الرحمة تقدم الشرط على المشروط»، **إذ جوابه هو أن وجود الرحمة هو الآخر رحمة**.

والقسم الثاني، **الاحتياج الفرعي**، وهو بدوره على نوعين: أحدهما **الاحتياج الفرعي الدافع**، وهو الذي يطلب فيه المحتاج دفع الأذى الظاهر عنه، وهو النوع الذي غلب إطلاق لفظ «الاحتياج» عليه؛ والآخر **الاحتياج الفرعي الجالب**، وهو الذي يرجو فيه المحتاج جلب الخير إليه من غير وجود أذى ظاهر به.

وهنا يمكن إبطال اعتقادين سائدين ناتجين عن حصر الرحمة في مجال الاحتياج الدافع.

أولهما، أن الرحمة تختص بأولئك الذين لحقهم أذى أو ضرر مخصوص[21]، بحيث يتعين على الراحمين البدار إلى دفع الضرر عنهم؛ وهذا غير صحيح: فالرحماء لا يكتفون بضرف الأذى عن المضرورين، بل يتعدونه **إلى إيصال المنافع إلى أولئك الذين لا يتعرضون لضرر ملحوظ**، بل قد يكونون سالمين راضين؛ ومن هنا، فإن **الرحمة تتجاوز الإسعاف بالحاجات إلى الإنماء للقدرات**، أي أنها تتسع لما يدخل في باب زيادة الخير والتنمية والتقدم.

والاعتقاد الثاني، أن الرحمة تكون مصحوبة دائما بعطف يخالطه الشعور بالألم، تأثُّراً بحال المضرور، بحيث يحمل هذا الشعورُ الراحمَ إلى أن يدفع الضرر عنه؛ فترجع إرادة دفع الضرر عن الآخر إلى إرادة دفع الألم عن الذات[22]؛ وهذا أيضا غير صحيح: فالعطف في الرحمة قد يخالطه أيضا **شعور الراحم بالفرح متى جلب إلى غيره منفعة لم ترفع عنه أذى معينا، وإنما زادته فضلا على فضله؛ فالأصل في المخلوق دوام الاحتياج، فإن لم تكن به حاجةُ نقصانٍ، كانت به حاجةُ زيادةٍ.**

2.2.3. الواجبات الرحمية اللازمة عن الرحمة: نذكر الآن الواجبات

---

(21) فقراً كان أو بطالة أو مرضا أو جهلا أو ظلما أو ضلالة أو صِغَرا أو كِبَرا أو يتما أو إرمالا أو عاهة أو نكبة أو كارثة أو قل على وجه الإجمال ضعفا.

(22) ولو أن هذا يُعدّ نقصانا في فعل الراحم، حيث يصير الباعث عليه حب الذات؛ إذ كمال الرحمة هو أن يكون نظره إلى المرحوم باعتباره غايتَه الأولى، لا لأجل الاستراحة من ألم الرقة.

الرحمية التي يمكن استنتاجها من مفهوم «الرحمة» في مضمار التطبيق الإسلامي لركن التعميم، والتي تُمكّن، هي أيضا، الأمة المسلمة من تخليق التضامن بما يرفعه إلى منزلة التراحم؛ ونشترط في هذا الاستنتاج أن يقرِّر هذا القسم الثاني من الواجبات الرحمية الحقيقة الثانية، وهي: «**أن المخلوقات بعضها قريب لبعض**»، وهي التالية:

أول هذه الواجبات الرِحِمية صيغته هي:

- **لِترحمِ الآخرين رحمتك لنفسك، حفظا لقيمة الإنسان.**

يندرج تحت اسم «الآخر» نوعان: «الآخر الذي في الذاكرة» أو «الآخر التاريخي» وهو الذي صنع التراث وولّى؛ و«الآخر الذي في الباصرة»، أو «الآخر الاجتماعي»، وهو بدوره نوعان: الآخر الذي معي في حاضري ومع تراثي، ولكنه ليس نفسي؛ والآخر الذي معي في حاضري، ولكنه ليس مع تراثي؛ والحال أن الرحمة تفتح باب الصلة بالآخر بأنواعه المختلفة[23]؛ فمتى اتصف الإنسان بالرحمة، **أصبح يقِرّ بآخَرية الآخر، أي يعُدّه غير مردود إلى عالمه الخاص**؛ وذاتُ الراحم، وهي تَشعُر بما يكون قد شعُر به الآخر الاجتماعي من حاجات مازجتها آلام أو أفراح، **تتزحزح عن جمودها على موقعها وحدودها إن كثيرا أو قليلا.**

وفائدة هذا التزحزح **أنه يحفظ الراحم من الوقوع في آفة الفردانية** المتمثلة في تقديم المنافع الخاصة على المنافع العامة، وتقديم الاستمتاع بالحقوق الفردية على الوفاء بحاجات المجتمع؛ وإلا، فلا أقل من أنه يحفظه من الوقوع في آفة **الأنانية** ـ أو آفة **النرجسية** ـ وهي سعي الذات في أغراضها الخاصة، ناسية أغراض الآخر نسيانا كليا؛ بل إن هذا التزحزح يهيئ الراحم لأن يَعْتبر بأخبار وأحوال «الآخر الذي في الذاكرة»، وأيضا لأن يهتدي باختيارات ومآلات «الآخر الذي في الباصرة»؛ وفي هذه الحال، تصير الذات الراحمة محدَّدة بعلاقتها بالآخر، فلا تتقدم عليه، ولا تتأخر عنه، وإنما تدخل معه في

---

(23) لا يخفى أن الرحمة تشمل أيضا «الآخر الذي في الذاكرة»، وأحد مظاهرها أن تدعو له وتطلب له المغفرة.

علاقة تأسيس متبادل، فتأخذ في الانتقال عن أحوالها الخاصة إلى أحوال يندمج فيها كِلا الآخر التاريخي والآخر الاجتماعي مع الذات، أحوالٍ لا ينفك يتزايد فيها هذا الاندماج، فيكون بعضها أرقى من بعض؛ وهكذا، **تكون الرحمة هي الأصل في البناء التاريخي والاجتماعي للإنسان**.

والواجب الرحِمي الثاني المستنتج من الرحمة، صيغته هي:

- **لِترحمْ غير الإنسان رحمتك للإنسان، حفظا لقيمة الوجود.**

لا تتعلق الرحمة بالإنسان وحده، ولا بعموم الأحياء فحسب، بل **تتعلق بالأشياء كلها**؛ فكما أننا نرحم بني جنسِنا، فكذلك ينبغي أن نرحم الأشياء التي من حولنا؛ ورحمتُنا لها كرحمتنا للإنسان، نوعا وقدرا، إذ ندفع عنها هي الأخرى الشرور ونجلُب لها الخيرات، حتى نحفظ كيانها ونضمن بقاءها؛ ولا تقف الأشياء عند حد تلقِّي الرحمة منا، بل إنها **لا تنفك تُبادلنا هذه الرحمة**، هذا إذا لم تسبق رحمتُها رحمتَنا، فهل من رحمة أسبق من أن يحتضن واحد منها ـ وهو هذه الأرض الأمّ ـ وجودنا ولَمّا نُحصّل الوعي بهذا الوجود، إذ نكون مازلنا في غيب الأرحام!

وعندئذ، لا عجب أن توصف الكائنات الحية الدنيا بالرحمة، فيقال: «دابّة رحيمة بولدها»، بل أن توصف بها الأشياء المادية والمعنوية، فيقال: «مطر رحيم» و«وطن رحيم» و«سياسة رحيمة»، و«مشروع رحيم»؛ ولما كان التراث والطبيعةُ والحيّز بعضا من هذه الأشياء، فينبغي أن تكون أخلاق الإنسان معها غاية في الرحمة، لا لأنها تنزل منه منزلة أخيه الإنسان وتوجب عليه احترامها وإكرامها فحسب، بل أيضا لأنها غمرته برحماتها ومازالت تغمره بها، فضلا عن أن هذه الرحمات هي تجليات أرحم الراحمين؛ لذا، فمن يرحم الأشياء، فهو إنما يستزيد من رحماتها؛ ومن لا يرحمها، فهو إنما يستنقص من هذه الرحمات.

وهكذا، يتضح أن التراحم **لا يقوم بين الآدميين فحسب، بل إنه أيضا يقوم بينهم وبين الأشياء من حولهم**؛ وعلامة ذلك أننا نشعر بوشائج بيننا وبين هذه الأشياء، حتى كأنها تملك روحانية مِثْل روحانيتنا، بل كأن وجودها

مِثْل وجودنا، متى أضحت مهدَّدة في هذا الوجود كما نرى ذلك في حالات «تلوُّث الطبيعة» و«اندثار التراث» و«انفكاك الحيز»؛ وبهذا، يبلغ تخليق التضامن كماله ويتحقَّق تمام التعميم الوجودي.

والواجب الرحِمي الثالث المستنتج من الرحمة صيغته هي:

- **لِتُؤْثِر الكونيةَ المأخوذة من الرحمة على كل كونية أخرى.**

ليست الرحمة خيرا ينبغي على كل واحد تحصيله فقط، بل إن الخير الذي تُمثّله هو بالذات **ربط الصلات بين الناس كافة**، بمعنى أن وجود الكونية منوط بوجود الرحمة؛ فبقدر ما يمارس الناس الرحمة فيما بينهم، تأتلف قلوبهم وتجتمع عقولهم؛ ومتى عرفنا أن التراحم لا ينحصر في وصل البشر بعضهم ببعض، بل يصل جميع الكائنات فيما بينها، ناطقة أو صامتة، متحركة أو ساكنة، أدركنا أن **كونية الرحمة لا تعدلها كونية** كما أدركنا خطأ أولئك الذين وقفوا الكونية على العقل النظري، أي العقل الذي انسلخ من رقة الإحساس وانعطاف الوجدان؛ وليس هذا فقط، بل **إن القيم الأخرى** مثل «العدل» و«المساواة» و«الحرية» **تستمد كونيتها من كونية الرحمة**، إذ كلما اقتربت رتبة القيمة من رتبة الرحمة أو زاد قدرها منها، زادت حظوظ هذه القيمة في تحصيل إجماع البشرية عليها؛ فيلزم أن كونية العقل النظري نفسه آتية من كونية الرحمة التي هي الكونية العليا.

وهكذا، يتبيّن أن **الكونية ليست رتبة واحدة، وإنما مراتب مختلفة**؛ فالبشر، وإن اتفقوا على مجموعة من القيم، فإن قوة اتفاقهم عليها تختلف من إحداها إلى الأخرى، إلا أن قوة هذا الاتفاق تبلغ نهايتها في قيمة التراحم؛ وهذا لا يمنع من أن تختلف أشكال التعبير عن التراحم وتختلف درجات التحقق به لدى الأفراد وتختلف أنماطُ تطبيقه في المجتمعات كما يظهر ذلك في أسماء «التكافل» و«التضامن» و«التعاون» و«التعاضد» و«التلاحم» و«المساندة» و«التعارف» و«التواصل» و«التبادل» و«الاعتراف» و«الاحترام» و«التعايش»، و«المشاركة» و«الشراكة» و«الضمان» و«التأمين» وغيرها.

بعد أن فرغنا من بيان الركن الثاني من أركان مبدإ التراحم، ننتقل إلى الركن الثالث، أي التخلق، فنوضح خصائصه.

3.2. ركن التخلُّق من مبدإ التراحم

نضع للتخلُّق التعريف التالي: «**التخلق هو الاتصاف على قدر الطاقة بما يتصف به القدوة عن طريق التعلق به**»؛ فالنظر في هذا الركن يقتضى إذن أن نتأمل مفاهيم ثلاثة هي: مفهوم «القدوة» ومفهوم «التعلق» ومفهوم «الاتصاف».

1.3.2. مفهوم «القدوة»: الأصل في الأخلاق وجودُ قِيَم عليا تُبنى عليها؛ وحدُّ القيمة **أنها حقيقة واجبة** يُراد وقوعها، لا حقيقة واقعة يُقطع بها؛ فقيمة الصدق، مثلا، هي أمر واجب، وليس شيئا واقعيا؛ لهذا، فإن القيمة تتطلّب في كل مقام وجود **نموذج أو شاهد تتمثل فيه خير تمثيل**، وهو معنى «القدوة»؛ فالصدق مثلا يقتضي وجود نموذج تَشْهَد أفعالُه بوجود صدقه؛ وكلما كان النموذج أكمل، زاد شرف هذه القيمة؛ فمثلا الصادق الأمين هو النموذج البشري الأمثل لقيمة الصدق؛ حتى إذا بلغ هذا النموذج نهاية الكمال، أصبحت هذه القيمة هي عينه، إذ لولاه، لما وُجدت؛ فالرحمة في نهاية شرفها هي «الرحمان»، إذ هو نموذجها الأسمى القيُّوم بذاته سبحانه؛ والشاهد على هذا التطابق بين القيمة ونموذجها الأعلى أن من الأسماء الحسنى ما جاء بصيغة اسم المصدر وحدها، مع إمكان ورود بعضها بصيغة اسم الفاعل، مثل «العدل» و«النور» و«الحق» و«السلام».

2.3.2. مفهوم «التعلُّق»: إذا كانت القيمة الخُلقية لا تنفك عن نموذج مخصوص هو القدوة، فإن الذي يتبادر إلى ذهن من يطلبها ليس معناها التصوري، وإنما تحقُّقها النموذجي، بل يتبادر إليه **أكملُ نموذج سبق أن شاهده أو عَلم به أو أُخبر عنه**؛ وبهذا، **لا تلبث صلته بالقيمة أن تنقلب إلى صلة بنموذجها**؛ وواضح أن مِثْل هذه الصلة لا تكون إلا من جنس الصلات التي تحصل بين الذوات الحية، فلا تكون نظرا مجردا، وإنما رغبة مشخصة، ولا طلبا بعيدا، وإنما لقاء قريبا؛ لذلك، فإن الصلة بالنموذج تكون أساسا **صلةَ تقرُّب**، وكل صلة تقرُّب يصحبها **تعلُّق** بالمتقرَّب إليه؛ وهكذا، فلا بد لطالب القيمة الخُلقية من أن يُحصّل تعلُّقاً ما بالقدوة؛ وما لم يُحصّل هذا التعلق، فلا حظ له في القيمة المطلوبة، إلا أن يكون حظا سرعان ما يزول أو يلتبس بضده.

وليس هذا التعلق نوعا واحدا، وإنما أنواعا تختلف باختلاف النموذج المقصود؛ فقد يندرج هذا النموذج في هذا النوع أو ذاك من أنواع الموجودات ـ إلها كان أو مَلكا أو إنسانا أو حيوانا أو نباتا أو جمادا ـ كما **أن هذا التعلق ليس رتبة واحدة، وإنما رُتبا تختلف باختلاف رتب النوع الوجودي الذي يدخل فيه النموذج**؛ فنموذج الرسالة أعلى رتبةً من نموذج النبوة؛ ونموذج النبوة أعلى رتبةً من نموذج الصحبة، وهكذا؛ بل نجد في كل واحد من هذه النماذج مراتب: فنموذج الرسالة، مثلا، درجات يفضُل بعضها بعضا.

وهنا تجب الإشارة إلى خصوصية النموذج الأكمل وخصوصية التعلُّق به؛ فإذا كانت صلة طالب القيمة بنموذجها تقتضي مشاهدته المباشرة، فإن هذه المشاهدة تنتفي في حق النموذج الأكمل؛ إذ هو مُنزَّه عن كل تشخيص وتمثيل؛ لذا، تفضَّل على عباده بسابق رحمته، فاصطفى رسلا منهم، حتى يشاهدوهم ويقتدوا بهم، باعثا لكل قوم نموذجا منهم؛ وبعث محمدا عليه السلام نموذجا للناس جميعا[24]؛ ولما كان تعلُّق الإنسان بهذا النموذج المرسَل ليس درجة واحدة، وإنما درجات كثيرة، كان قدْرُ تعلُّقه بالنموذج الإلهي ـ أي الرحمان ـ على قدر تعلُّقه بهذا النموذج البشري ـ أي الرسول الرحيم[25].

3.3.2. مفهوم «الاتصاف»: متى حصل للمرء تعلُّق بالنموذج، **انفتح له طريق الاتصاف بأخلاقه**؛ وهذا الاتصاف لا يحصل كما تحصل المعرفة؛ فليس هو مجرد تلقٍّ لأفكار النموذج وتتبُّع لأخباره، وإنما أفعالا يأتيها المرء على مقتضى أفعاله وآثارا يُحدثها على مقتضى آثاره؛ ولا يتسنى له ذلك إلا إذا كان **يلاحظ أفعال النموذج ويشاهد آثار أفعاله، متخذا من هذه الأفعال والآثار المشهودة معايير يَزِن بها أخلاقية أفعاله وأخلاقية آثارِ هذه الأفعال**؛ وليس مقتضى «الاقتداء» إلا هذه المتابعة الحية لسلوك النموذج.

وكلما زاد تعلُّق المرء بالنموذج، زادت قوة هذا الاقتداء؛ وكلما زاد

(24) مصداقا لقوله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»؛ الآية 107، سورة **الأنبياء**.

(25) مصداقا لقوله تعالى: «من يُطع الرسول، فقد أطاع الله»؛ الآية 80، سورة **النساء**.

الاقتداء لديه، زاد استجلاؤه للقيمة التي يمثلها هذا النموذج، فيكون أثرها في نفسه أبلغ وأنفع؛ ولما كان التعلق بالنموذج الإلهي ـ كما تقدم ـ على قدر التعلق بالنموذج النبوي، كان الاتصاف بأخلاق النموذج الإلهي على قدر الاتصاف بأخلاق النموذج النبوي؛ وعلى هذا، فبقدر ما يتعلّق المرء بالرسول الرحيم، ينال نصيبه من رحمته الشريفة؛ وعلى قدر هذا النصيب، يكون نصيبه من الرحمة الكبرى التي يتجلى بها «اسم الرحمان»؛ «فحظ العبد من اسم الرحمن ـ كما يقول الغزالي ـ أن يرحم عباد الله تعالى الغافلين، فيصرفهم عن طريق الغفلة إلى الله بالوعظ والنصح **بطريق اللطف دون العنف، وأن ينظر إلى العصاة بعين الرحمة لا بعين الإيذاء، وأن تكون كل معصية تجري في العالم كمعصية له في نفسه**، فلا يألو جهدا في إزالتها بقدر وسعه، رحمة لذلك العاصي أن يتعرض لسخط الله تعالى ويستحق البعد عن جواره»[26].

2 . 3 . 4. الواجبات الرحِمية اللازمة عن ركن التخلق

نورد الآن الواجبات الرحمية التي قد نفرّعها على مفهوم «التخلق» في نطاق التطبيق الإسلامي لركن التعميم والتي تمكِّن، هي كذلك، الأمة المسلمة من تخليق التضامن بما ينقله إلى درجة التراحم؛ ونشترط في هذا التفريع أن **يجمع** هذا القسم الثالث من الواجبات بين الحقيقتين السابقتين، وهما: **«قرب الرحمان من مخلوقاته» و«قرابة المخلوقات فيما بينها»**.

وأول هذه الواجبات الرحمية صيغته هي:

- **لِتشهدْ في أوامر الرحمان تجلِّي رحمته، لا تجلِّي قهره.**

إن الأوامر والنواهي التي يُلقي بها الرحمان ـ وهو النموذج الأقدس ـ إلى البشر من خلقه لا تدل مطلقا على قهر إرادتهم وسلب حريتهم، وإنما على كمال رحمته بهم، وذلك من وجوه عدة، منها

أ. أن الإلقاء بهذه الأوامر والنواهي جاء بتوسط الإنسان نفسه؛ فقد اصطفى الرحمان من البشر أنفسهم من يوصِّلها إليهم، حتى يستأنسوا بها

---

(26) الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ص. 42.

أُنسَهم ببني جنسهم؛ وكان بمقدوره تعالى أن يختار طريقا آخر لا يقع به مثل هذا الاستئناس الذي هو قبس من الرحمة الإلهية، بل يقع به الإيحاش والخوف والفزع، فضلا عن الإيلام والإيذاء.

ب. أن من اصطفاهم الرحمان لحمل رسالته لم يشعروا بتجلي رحمته عليهم شعورَهم بها لَمّا ألقَى بهذه الرسالة إليهم، وقاموا يُبلِّغونها إلى أُمَمهم؛ أَلَمْ يخصَّهم بهذا الفضل من دون سائر خلقه، فجعل منهم نماذج مخصوصة يَقتدي بها غيرهم!

ج. أن مضامين هذه الأوامر والنواهي إنما هي قيمٌ خُلقية ومعان روحية ترقى بالإنسان في مدارج الكمال ومنازل القرب من النموذج الأعلى؛ وهل من شيء أرحم بالإنسان من دوام الارتقاء بإنسانيته!

والواجب الرحمي الثاني المتفرع على التخلُّق صيغته هي:

- **لِتتَّخذ في تبيُّن مظاهر الرحمة طريق التفكر، لا طريق التفكير فحسب.**

لا يَحصُر المسلم عقله في رتبة **التفكير**، بل يرتقي به من هذه الرتبة إلى أخرى تعلوها، وهي رتبة **التفكر**؛ فحد «التفكير» هو **أن يتعلّق العقل بالأسباب الخارجية والموضوعية للأشياء**، وهو التعلق الذي أدى بالتطبيق الغربي لركن التعميم الحداثي ـ كما سلف ـ إلى انفصالات تلتها آفات معلومة؛ أما حد التفكُّر، فهو أن **يجمع العقل إلى تعلُّقه بهذه الأسباب الخارجية والموضوعية تَعلُّقه بالمقاصد والقيم التي وُضعت من أجلها هذه الأسباب**؛ فينظر فيها كما ينظر في الأسباب، حتى إذا أخذ الإنسان بالقوانين التي تنضبط بها هذه الأسباب الجليّة، عَرف كيف يراعي هذه المقاصد والقيم الخفية، لكي لا ينقلب عليه تطبيق هذه القوانين بالأذى والهلاك، إن عاجلا أو آجلا؛ فلا بد إذن من وصل الأسباب الظاهرة بالمقاصد الباطنة، لأن هذه المقاصد هي بالذات وجوه الرحمة التي انبنت عليها هذه الأسباب، فيلزم التفطن لها والعمل بها.

والواجب الرحِمي الثالث المتفرع على التخلّق صيغته هي:

وقدرا، متمثلة في أداء حقوقه عليهم أداءَ القريب لحقوق قريبه.

تلك هي أمّهات الواجبات الرحمية التي تتفرع على مبدإ التراحم والتي تُمكِّن الأمة المسلمة من تخليق التضامن والرقي به إلى منزلة التراحم، قائمة بمقتضى التعميم الوجودي؛ وإذا تقرر أن الرحمة هي تجلّي الرحمان وأن التخلق بها تخلُّقٌ باسم الرحمان، لزم أن يكون **«اسم الرحمان» هو بالذات الاسم الإلهي الذي يُزوّدنا بالقدرة على تخليق التضامن بما يدفع تحديات الانفصال التي ابتُلي بها هذا الزمان.**

فبفضل هذا التخليق، يضمحل في ممارسة التضامن همُّ القضاء على التراث، وذلك لأن الـمُتضامن، حينئذ، يضع في الاعتبار أن أحد مقاصد التراث هو أن يزوّد الإنسان بقوة الماضي، متمثلةً في حفظ ذاكرته؛ وحفظُ الذاكرة هو القيمة التي تجلُب لهذا الإنسان **الثبات** الذي لا تزلزل معه؛ وبفضل هذا التخليق أيضا، يضمحل في ممارسة التضامن همُّ القضاء على الطبيعة، وذلك لأن المُتضامن، إذ ذاك، يضع في الاعتبار أن أحد مقاصد الطبيعة أن تزوّد الإنسان بقوة المستقبل، متمثلةً في حفظ ذرِّيته؛ وحفظُ الذرية هو القيمة التي تجلب لهذا الإنسان **الأمن** الذي لا خوف معه؛ وبفضل هذا التخليق أخيرا، يضمحل في ممارسة التضامن همُّ القضاء على الحيّز، وذلك لأن المُتضامن، عندئذ، يضع في الاعتبار أن أحد مقاصد الحيّز أن يزوّد الإنسان بقوة الحاضر، متمثّلةً في حفظ هويته؛ وحفظُ الهوية هو القيمة التي تجلب لهذا الإنسان **الإقامة** التي لا تشرّد معها؛ أو قل بإيجاز إن المتضامن مع كل الموجودات ــ أو **المتراحم** ــ هو **إنسان ثابت آمن مقيم**.

❖ خلاصة هذا الفصل هي أن التطبيق الغربي لركن التعميم من أركان روح الحداثة يَقصُره على الآدميين، ولا يتعدى به إلى غيرهم من الكائنات، بل إنه يقطعهم عنها، محدثا انفصالات جوهرية ثلاثة، وهي: «الانفصال عن التراث» و«الانفصال عن الطبيعة» و«الانفصال عن الحيّز»؛ فيلزم أن يكون تضامن الآدميين الذي يتجلى فيه هذا التطبيق عبارة عن تضامنهم ضد غيرهم من الكائنات، مفضيا إلى آفات ثلاثة هي: «آفة التزلزل» و«آفة الخوف» و«آفة

التشرد»؛ في حين أن التطبيق الإسلامي لهذا الركن يجعل التعميم يسع الموجودات كلها، محوّلا الانفصالات القاطعة إلى انفطامات واصلة؛ ذلك أن مبدأ التراحم الذي يتجلى فيه هذا التطبيق الثاني تتفرع عليه واجبات رحِمية كونية تقضي كلُّها بإيجاد عالم تكون فيه العلاقات بين الأحياء والأشياء جميعاً علاقاتٍ بين أقرباء، أقرباءَ فيما بينهم وأقرباء من الرحمان الذي يتجلى عليهم، لا بقهره، وإنما برحمته، فيتفكرون في مظاهر رحمته ويتشبهون بأخلاقه، بحيث تكون الواجبات فيما بينهم، لا واجبات الأجانب، وإنما واجبات الأقارب.

الخاتمة

سؤال المشروعية

لن نُحصي في هذه الخاتمة أُمَّهات الأفكار التي تضمَّنها الكتاب، لا على سبيل أن نُذكِّر بها من تجشَّم عناء مطالعته، ولا على سبيل أن نعرضها على من يَضيق وقته عن قراءته كلِّه؛ فقد حرصنا على جمع هذه الأفكار في أواخر الفصول، فليرجع إليها في مواضعها من يريد الاطلاع عليها؛ وحَسبُنا هنا أن نجيب عن اعتراض جوهري مُحتَمل يتعلق بمشروعية اشتغالنا بتطبيق روح الحداثة على مقتضى مسلمات المجال التداولي الإسلامي؛ ولنسمِّه بـ«**سؤال المشروعية**»؛ ويمكن أن نصوغ هذا الاعتراض على الوجه التالي:

- **لِمَ الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، وقد انتقلت الإنسانية من طور الحداثة إلى طور «المابعدحداثة»؟**

نجيب عن هذا الاعتراض على مراتب أربع، نُبيّن في أولاها كيف أن الأمة المسلمة تحتاج إلى أن تتعامل مع المفاهيم المختَرَعة التي شاع تداولها عند الأمم الأخرى وأن تُخرّجَها على قواعد مجالها التداولي، بدءا من «الحداثة» و«المابعدحداثة»؛ ونبيّن في المرتبة الثانية كيف أن مفهوم «المابعدحداثة» ليس له معنى واحد، وإنما معان عدَّة؛ ونوضح في المرتبة الثالثة كيف أن وجود «الطور الحداثي» و«الطور المابعدحداثي» يقضي بافتراض أصل مشترك ينبنيان عليه، وهذا الأصل هو بالذات «روح الحداثة»؛ وأخيرا نوضِّح في المرتبة الرابعة كيف أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة لا يكتفي بأن يكون واحدا من تطبيقاتها الممكنة، بل أيضا يهدف إلى الارتقاء بالفعل الحداثي؛ حتى إذا فرغنا من بيان هذه الرتب الأربع، جاز لنا أن نستنتج أن

الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة اشتغالٌ لا يقل مشروعية عن الاشتغال بالتطبيق الغربي لهذه الروح، سواء في طوره الحداثي أو طوره المابعدحداثي؛ فلنشرح هذه المراتب على التفصيل، وهي على التوالي: «الاندماج في الفضاء المفهومي الكوني» و«الاختلاف في مدلول المابعدحداثة» و«البناء على روح الحداثة» و«خصوصية التطبيق الإسلامي».

1. **الاندماج في الفضاء المفهومي الكوني**؛ سبق أن أشرنا إلى أن العالَم لا يفتأ يشهد اختراع مفاهيم حضارية جديدة لا تلبث أن تسري في المجتمعات سريان النار في الهشيم، منشئة بذلك فضاء اصطلاحيا كونيا؛ ولا يمكن للمجتمع المسلم أن يبقى بمنأى عن هذا الفضاء المفهومي، بل لا مفر لَه من أن يندمج فيه، إن طوعا أو كرها.

والاندماج الكُرهي لهذا المجتمع هو أن **يُجبَر** على تلقّي المفاهيم المخترعة على عِلاتها، مسلّما بها ومنفعلا بمضامينها؛ فيكون هذا الاندماج عبارة عن **انخراط استتباعي يضر بقدرة أبنائه على إبداع الأفكار وإنتاج المعارف**؛ وقد يَنتُج هذا التلقي المُجبَر عن موقفين اثنين:

أحدهما، أن يُقابِل المجتمعُ المسلم هذه المفاهيم بالهجران والتعامي كما لو أنها لا تعنيه، معتقدا أن ذلك سوف يَحُدُّ من تأثيرها أو يدفع تداولها في أوساطه؛ والحال أن هذه المفاهيم لا تَرِد عليه عَرَضا أو صدفةً، ولا من باب التواصل أو التعارف، وإنما محكومةً بمنطق تعاملي كاسح ولو أن أسبابه وضوابطه تبقى في يد جهات متسلّطة مخصوصة، فإن آثارها وانعكاساتها أُريد لها أن تتسع للعالم كله؛ وإذا كانت المفاهيم المخترعة مدعومة بهذا المنطق المادي الواسع، فلا ينفع تجاهلُها، ولا بالأولى إنكارُها؛ إذ سرعان ما تَبسُط نفوذها على عقول المسلمين وتجريَ على ألسنتهم، فينقادون، من حيث لا يشعرون، لتقريرياتها وأحكامها ولو أنها تخالف مقتضيات مجالهم التداولي.

والموقف الثاني، أن يَستبدل المجتمع المسلم مفاهيم تراثية مكان المفاهيم المخترعة؛ ولو أن هذا الاستبدال قد يدلُّ على وجود الإرادة لدى أهله للتصرف في المفاهيم المنقولة، فقد لا توفي المفاهيم التراثية بالأغراض

الجديدة التي توفي بها هذه، إما لتقادم مضامينها والتصورات العالقة بها، وإما لأن الرغبة في الجديد تَرجح على التمسُّك بالقديم؛ وحينئذ، يقع التخلي عنها على أصالتها، وتعود المفاهيم المنقولة إلى الاستعمال بعُجرها وبُجرها، ويكون لها من التأثير في النفوس ما لا يكون لأبدالها المأصولة.

أما **الاندماج الطوعي** للمجتمع المسلم، فهو أن **يختار** تلقِّي المفاهيم المخترعة، معترضا عليها وفاعلا في مضامينها؛ فيكون هذا الاندماج عبارة عن **انخراط واعٍ يحفظ قدرة أبنائه على إبداع الأفكار وإنتاج المعارف**؛ وواضح أن الاعتراضَ على هذه المفاهيم لا يعني مطلقا ردّها أو صرفها، وإنما الذي يعنيه هو المطالبة ببيان الأدلة عليها قصد فحصها والتأكد من صحتها وكذلك بيانِ مناسبتها لمجال المتلقي قصد التثبت من فائدتها، حتى إذا ظهرت هذه الصحة والفائدة، تَمَّ قبول هذه المفاهيم وتداولها؛ وقد يؤدي الوقوف على أدلتها ووجوه مناسبتها إلى إحداث فروق لم تكن موجودة فيها، وإدماجِها في علاقات مفهومية لم تكن متصوَّرة عند وضعها.

وحسْبُنا شاهدا على ذلك مفهوم «الحداثة»؛ فقد دعانا اعتبار أصلها التداولي إلى التفريق بين حداثتين اثنتين، إحداهما سميناها «**الحداثة المقلِّدة**»، وهي الحداثة التي يتلقاها المتلقي ولَمّا يَقُم بواجب النظر في مظاهرها، حتى يقف على تفاصيل ظروفها وكيفياتها وآثارها؛ والأخرى سميناها «**الحداثة المبدعة**»[1]، وهي الحداثة التي يُدقّق المتلقي النظر في مظاهرها، واقفا على أسبابها الموضوعية، معيدا إنتاج هذه الأسباب في مجاله التداولي بما يُغني هذا المجال، ومُنزلا لها منزلة الأسباب المأصولة؛ كما احتجنا إلى أن نُدخل هذين المفهومين في علاقات واستنتاجات غير مسبوقة؛ وهكذا، يغدو «**تقليد الحداثة**» داخلا في نفس الحقل الدلالي الذي يدخل فيه «**تقليد التراث**»، إذ كلاهما تَبْرز فيه روح التسليم والاتِّباع، وتنتفي فيه القدرة على النظر

(1) لقد وضعنا المصطلحين: «الحداثة المبدِعة» و«الحداثة المقلِّدة» في محاضرات سابقة ألقيناها على الجمهور، وتناولتها في حينها بعض الصحف؛ ومنذ ذلك التاريخ، أخذت بعض الأقلام تتداولها وإن لم تنسبها إلينا؛ ونحن سعداء بهذا التداول، لأنه يدل على أن الأمة تقرأ وتتفاعل مع المقروء.

والاجتهاد؛ كما يغدو «**إبداع الحداثة**» داخلا في نفس الحقل الدلالي الذي يدخل فيه «**إبداع الأصالة**»، إذ كلاهما تَبْرز فيه روح المبادرة والابتكار وتقْوَى فيه أسباب الإنتاج والانفتاح.

2. الاختلاف في مدلول «المابعدحداثة»؛ لئن وقع الاتفاق على أن «المابعدحداثة» هي ردَّة فعل على «الحداثة»، فقد اشتد الاختلاف في تحديد نوع هذه الردة ومضمونها؛ فبعضهم يَعدُّها انقطاعا عن الحداثة ونهايةً لها، بمعنى أنها ثورة على المفاهيم والمبادئ التي أخذت بها الحداثة كما كانت الحداثة ثورة على التراث الديني؛ ومن المفاهيم التي ثارت المابعدحداثة عليها، نجد «الذات المجردة» و«الحقيقة المطلقة» و«التقدم الموجَّه» و«التاريخ الخطي» و«المعرفة الموحَّدة»؛ ومن المبادئ التي قامت بنقضها نجد «العقلانية» و«الإنسانوية» و«الكُلاَّنية» و«الموضوعية» و«الوضعانية» و«التاريخانية» و«التقنوية».

وبعضهم لا يرى في المابعدحداثة انقطاعا، وإنما انعطافا يُغني مسار الحداثة ويقوّم اعوجاجه، بحيث يُكَمّل ما نقص فيها ويُوسّع ما ضاق منها ويرسخ ما اهتز فيها؛ وبعضهم، على العكس من ذلك، يَعُدّها انتكاسة في هذا المسار ينبغي تداركها، إذ أنها تُمثّل تراجعا عن مبادئ التنوير التي قامت عليها الحداثة، مستغرقة في «اللاعقلانية» و«الفوضوية» و«الانفصالية» و«الاختلافية»؛ ومنهم من يرى فيها اضطرابا أو تشويشا عَرَض للحداثة لا تلبث أن تخرج منه سليمة، بل أسلم مما كانت، مستأنفةً مسيرتها الحضارية؛ إذ تكون قد تبيّنت ما يحيط بها من أسباب التعثُّر؛ وأخيرا، منهم من يرى فيها طورا جديدا من أطوار الحداثة أبلغ في التحديث من الحداثة نفسها، حتى أسموها باسم «الحداثة الثانية».

ولا يخفى أن الرأيين اللذين ينزلان منزلة الطرفين المتقابلين وتتوسط بينهما باقي الآراء هما بالذات: «الرأي القائل بالحداثة الثانية» و«الرأي القائل بنهاية الحداثة»؛ ويجدر أن نبدي بصدد كل واحد منهما ملاحظة تتعلّق بالمغالطة التي يقع فيها.

أولاهما، أن الرأي الذي يقول بأن المابعدحداثة هي **حداثة ثانية** يقع في

مغالطة قلب الحقائق، إذ يَقلب التهافت تماسكا والاختلال توازنا؛ فهو يقرّر أن الحداثة التي دخلت عليها تناقضات واختلالات مختلفة تمتلك القدرة من ذاتها على تجاوز ذاتها واسترجاع تماسكها وتوازنها، جاعلا ماهيتها **دوام الانقلاب**؛ وهذا غاية في الفساد؛ فمن جهة، لا يُعقَل أن ينهض المعتلُّ بإزالة علته، وإلا كان أَحرى به أن يتّقي هذه العلة قبل أن تصيبه مِن أن يزيلها بعدما أصيب؛ وعليه، فإذا كان الواقع الحداثي قد عرضت له آفات، فإن إزالتها لا طاقة له بها؛ ومن جهة أخرى، إن الشيء، إذا انقلب إلى ضده، لا يمكن أن يبقى هو هو؛ والحداثة في تحوُّلها إلى المابعدحداثة، بحسب بعضهم، تنقلب إلى ضدها؛ وإذ ذاك، يصح أن نستعمل بَدل تسمية «المابعدحداثة» اسم «نقْض الحداثة»؛ والحال أن نقض الحداثة ليس إلا عَدم الحداثة.

والثانية، أن الرأي الذي يقول بأن المابعدحداثة هي **نهاية للحداثة** يقع في **مغالطة تهويل الحقائق**، إذ يجعل التحول قطيعة والتطور ثورة؛ فهو يقرّر أن المابعدحداثة عبارة عن تحولات عميقة قلبت الحياة الحداثية رأسا على عقب؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أن مظاهر المابعدحداثة لم تتجلَّ إلا في بعض مجالات الثقافة مثل الفنون والتاريخ والفلسفة والآداب، بينما بقيت مجالات الحياة الكبرى، مثل العلوم والصناعات والاقتصاد والتنظيم الاجتماعي ونظام العدل والحقوق السياسية، محكومة بآليات الحداثة بمنطقها الأداتي الصارم وفعلها التغييري الحاسم، بحيث تبدو مظاهر المابعدحداثة كما لو كانت جُزُرا متفرقة في بحر من الحداثة؛ وإذا اعتبرنا كون بعض هذه المظاهر لا تتعدى نطاق الأفكار والآراء المجردة، ولا تُرى لها أي تطبيقات مشخَّصة، فإنها تكون أشبه بالفقاقيع الطافية على سطح الحداثة منها بالجُزُر الراسية في أعماقها.

3. **البناء على مفهوم «روح الحداثة»**؛ لو أننا تأمّلنا في الرأيين السابقين: «القول بالحداثة الثانية» و«القول بنهاية الحداثة»، لوَجدْنا أنهما يشتركان معا في **عدم اعتبار الفرق بين «واقع الحداثة» و«روح الحداثة»**، بحيث يُدخلان في واقع الحداثة ما ينبغي إدخاله في روحها؛ وتوضيح ذلك كما يأتي:

فحين يقرِّر الرأي الأول أن الحداثة الأولى انقلبت إلى حداثة ثانية،

فالمقصود هو أن **الواقع الحداثي تَحوَّل إلى واقع حداثي آخر**؛ تترتب على هذا التقرير نتيجتان أساسيتان:

أولاهما، أنه لا يمكن أن يتحول الواقع الحداثي إلى واقع مِثْلِه إلا إذا كانت هناك **عناصر مشتركة** بينهما يكون كل واحد منهما بمثابة تجسيد لها؛ وإلا، لم يَكُن مِثلَ الآخر خلافا للفرض، إذ فرضنا أنهما يتماثلان في وصف الحداثة؛ والحال أن هذه العناصر المشتركة بين الواقعين الحداثيين تنزل منزلة **المبادئ العامة التي يشتركان في تطبيقها**؛ وليست روح الحداثة إلا هذه المبادئ التي تشترك في تحقيقها كل التطبيقات الحداثية؛ وعلى هذا، فإن القائلين بالحداثة الثانية يكونون قد بنوا موقفهم على أصل لم يصرّحوا به، وهو «**وجود روح الحداثة**»؛ فلولا إضمارهم لهذه الروح، لما استقام كلامهم عن تحوُّل الواقع الحداثي إلى مِثله.

والثانية، أن وقوع هذا الرأي في مغالطة قلب الحقائق يأتي من كونه **ينسب إلى واقع الحداثة ما ينبغي نسبته إلى روح الحداثة**؛ ذلك أن الواقع الحداثي هو مجرّد واحد من إمكانات تطبيقية كثيرة لروح الحداثة؛ وإذا كان هذا الواقع قد دخلت عليه اختلالات واعتلالات، فلا يستطيع، بموجب وضعه المختلّ والمعتلّ، أن يعيد التوازن والسلامة إلى نفسه بنفسه، وإنما الذي يَقدر على أن يُعيد إليه هذا التوازن وهذه السلامة هو، على التعيين، الروح الأصلية التي كان هذا الواقع أول تطبيق لها؛ فهي التي تنبعث من جديد وتتخذ لها تطبيقا جديدا يدفع اختلالاته واعتلالاته، حتى إذا ظهرت بهذا التطبيق الثاني آفات جديدة، عادت هذه الروح إلى الانبعاث، فأخرجت تطبيقا آخر يتلافى هذه الآفات، وهكذا دواليك.

أما الرأي الثاني، فحين يقرّر أن الحداثة انقلبت إلى «عَدم حداثة»، فالمقصود أيضا هو أن **الواقع الحداثي تَحوَّل إلى الواقع المابعدحداثي**؛ تترتب على هذا التقرير الثاني، هو الآخر، نتيجتان اثنتان:

أولاهما، أن الواقع المابعدحداثي، وإن لم يشترك مع الواقع الحداثي في أوصافه، فإنه يتحدد به وإن سَلْبا، بمعنى أنه يتصف بأضداد ما يتصف به؛ وهذه التبعية في التحديد تكفي لإنزالهما منزلة طرفين تطبيقيين متقابلين لروح

واحدة، يكون **طرفها الموجب** هو الواقع الحداثي ويكون **طرفها السالب** هو الواقع المابعدحداثي؛ وهذه الروح الواحدة هي «روح الحداثة» متى نظرنا إليها من زاوية الطرف الموجب، وهي «روح المابعدحداثة» متى نظرنا إليها من زاوية الطرف السالب؛ وعلى هذا، فإن القائلين بنهاية الحداثة، وإن أنكروا روح الحداثة بعينها، فإنهم قد بنوا موقفهم على أصل آخر، وهو «**وجود روح مشتركة بين الواقعين: الحداثي وما بعد الحداثي**»؛ ولولا إضمارهم لهذه الروح، لما استقام كلامهم عن تحوُّل الواقع الحداثي إلى ضده.

والثانية، أن وقوع هذا الرأي الثاني في مغالطة تهويل الحقائق يرجع إلى كونه **ينسب إلى الواقع المابعدحداثي ما ينبغي نسبته إلى روح الحداثة**؛ ذلك أن هذا الواقع، هو الآخر، عبارة عن واحد من تطبيقات مختلفة ممكنة لروح مشتركة بينه وبين الواقع الحداثي؛ غير أن هذا التطبيق المابعدحداثي ليس في وسعه أن ينهض بما ينهض به الواقع الحداثي، إذ يبقي تأثيره تابعا لتأثيره ونطاقه محصورا بنطاقه؛ ومِن ثَمَّ، يكون أقرب إلى الروح المشتركة منظورا إليها من زاوية الواقع الحداثي منها منظورا إليها من زاويته المابعدحداثية؛ فأَوْلى بهذه الروح المشتركة إذن أن تكون هي روح الحداثة من أن تكون روح المابعدحداثة؛ وعلى هذا، فإن روح الحداثة هي التي تنبعث من جديد وتتخذ لها تطبيقا جديدا **يضادُّ** الواقعَ الحداثي، حتى إذا قَصُر هذا التطبيق الثاني عن رفع التحديات الطارئة، تولَّت هذه الروح إخراج تطبيق ثالث يدفع هذه التحديات، وهكذا[2].

---

(2) قد يستغرب بعضهم ما ذهبنا إليه من كون الواقع المابعدحداثي إنما هو تطبيق مخصوص لروح الحداثة؛ لكن هذا الاستغراب قد لا يعود له داعٍ لو يعلم أن «المابعدحداثة» تتفق في خصائصها مع ما يعرف باسم «**النزعة الحداثية**» ("le modernisme") في مجال الفن، ولا تختلف معها إلا في الأهداف؛ فهي ـ مثلَ هذه النزعة ـ تأخذ بالأشكال الفنية المتشظية والمتقطعة والملصَّقة والملتبسة وتنبذ التفرقة بين الأشكال الفنية العليا والأشكال السفلى وكذا بين أجناس الكتابة ولو أنها ـ عكسَ هذه النزعة ـ تُعلي من شأن هذه الصفات الفنية وتدعو إلى حفظها، بحجة أن العالم لا يحصّل معناه من الممارسة الفنية، لأن هذا المعنى، في نظر أصحابها، لا وجود له؛ بل إننا نجد من النقاد والمفكرين من يُنكر وجود الفرق بين «الحداثي» و«المابعدحداثي»، مؤكدا أن «المابعدحداثة» لا تعدو كونها طورا من أطوار الحداثة نفسها؛ ويأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين الفيلسوف الألماني «هبرماس» ("J. HABERMAS").

وعلى الجملة، فإن الرأيين: «القول بالحداثة الثانية» و«القول بنهاية الحداثة» يتفقان في تجاهل «روح الحداثة» ومعاملة الواقع الحداثي بما ينبغي أن تُعامَل به هذه الروح؛ بيد أنهما يختلفان في كون الأول يُضمرها، مع بنائه عليها هي نفسها، وكونِ الثاني ينكرها، مع بنائه على جنسها؛ غير أن تحديد هذا الجنس يؤول إلى هذه الروح، لا إلى ضدها، أي «روح المابعدحداثة»؛ وبهذا، فإن روح الحداثة هي التي تعمل عملها في الواقع الحداثي، فتُخرج منه الواقع المابعدحداثي كما يجوز أن تعمل عملها فيه هو بدوره، فتُخرج منه الواقع «المابَعْدبَعدحداثي».

4. **خصوصية التطبيق الإسلامي**؛ يروم التطبيق الإسلامي لروح الحداثة الارتقاء بالفعل الحداثي؛ وهذا يعني أنه يدفع بعض المضار التي وقع فيها التطبيق الحداثي ويجلب بعض المنافع التي انطوى عليها التطبيق المابعدحداثي، فتجتمع فيه مقتضيات التطبيقين الغربيين التي تُحقِّق الارتقاء المطلوب، فضلا عن المقتضيات الحداثية التي يختص بها؛ ونقف هنا على بعض المظاهر التي توضّح هذه العلاقات بين التطبيق الإسلامي لروح الحداثة والتطبيقين الآخَرين: «الحداثي الغربي» و«المابعدحداثي الغربي»، ونحصرها في ثلاثة أساسية:

أولها أن التطبيق الإسلامي لمبدإ النقد أقرب إلى التطبيق المابعدحداثي منه إلى التطبيق الحداثي؛ ذلك أن ركن **التعقيل** من ركني هذا المبدإ يتخذ، في التطبيقين: الإسلامي والمابعدحداثي، صورة **توسيع العقل**؛ فكل منهما يريد أن يخرج عن نطاق العقل الأداتي الضيق الذي كرّسه التطبيق الحداثي؛ إلا أنهما يختلفان في تحديد مدى هذا التوسيع وغايته؛ فالتطبيق الإسلامي يجعل العقل ينفتح على الحياة الوجدانية ومجال القيم الإنسانية، بحيث يصير متطلعا إلى أفق الروح، في حين أن التطبيق المابعدحداثي يجعله يتسع للأوهام والأساطير والأهواء، بحيث يصبح متغلغلا في دنيا الخيال والحس.

كما أن الركن الثاني من مبدإ النقد، أي ركن **التفصيل**، يتخذ، في التطبيقين: الإسلامي والمابعدحداثي، صورة **تليين الفصول**؛ إذ كلاهما يريد أن يتخلص من التفريقات **القاطعة** والتقابلات **الثنائية** والحدود **الصلبة** التي

رسّخها التطبيق الحداثي؛ غير أنهما يختلفان في مدى هذا التليين وطريقته؛ فالتطبيق الإسلامي يَقِف الفصولَ على فوائدها العملية، مقرّرا تكاملها فيما بينها، ومُدرِجا لها في نطاقات أوسع تجمعها، بحيث تضحى هذه الفصول آخذة بأسباب الوصل؛ بينما التطبيق المابعدحداثي، ولو أنه يعتبر وظائفَ هذه الفصول، فإنه يتَّبع في تليينها، لا طريق تثبيت الوصل بينها شأن التطبيق الإسلامي، وإنما **تمييع الفصل**، بحيث يَدخُل الفصل على كل شيء من دون أن يورِّثه حدودا متصلّبة، فتصبح الأشياء أشبه بالفتات أو الشتات منها بالوحدات المتميزة ذات الغايات المخصوصة؛ إذ لا وجودَ لأيّ إطار يَضمُّها، أو أيّ خطاب يشملها.

والمظهر الثاني **أن التطبيق الحداثي الإسلامي لمبدإ الرشد ليس أقرب إلى التطبيق الحداثي الغربي منه إلى التطبيق المابعدحداثي**، والعكس أيضا صحيح؛ ذلك أن **ركن الاستقلال** من ركني هذا المبدإ يتخذ في التطبيق الإسلامي شكل **الاستقلال عن التسلط الخارجي**؛ إذ يقوم الحداثي المسلم بالتخلص من الوصاية التي تمارسها عليه القوى الأجنبية التي تغزو أراضيه وتستولي على مقدَّراته؛ في حين أن هذا الركن يتخذ في التطبيق الحداثي شكل **الاستقلال عن التسلط الداخلي**؛ حيث إن الحداثي الغربي ينهض بالتخلص من الوصاية التي يمارسها عليه رجال الكنيسة من أبناء وطنه؛ ويتخذ في التطبيق المابعدحداثي شكل **الاستقلال عن المرجعيات**؛ ذلك أن المابعدحداثي يقوم بالتحرر من كل الأصول والحقائق والمقاصد والمعايير والمطلقات، جاعلا لكل ما أنتجه الفكر الإنساني أغراضا سياسية وسلطوية؛ وظاهر أن المرجعية الدينية التي يتخلص منها الحداثي الغربي هي من جنس المرجعيات التي يتحرر منها المابعدحداثي، فلا تدخل في نطاق ما ينبغي أن يستقل المسلم عنه لكي يحقق حداثته.

كما أن الركن الثاني من مبدإ الرشد، **أي ركن الإبداع**، يتخذ في التطبيق الإسلامي صورة **الإبداع الموصول بالتراث الخاص**، إذ تَبقَى المُبدَعات على ارتباط بما تضمَّنه الإسلام من المبادئ الإنسانية والقيم العليا؛ في حين أن هذا الركن يتخذ في التطبيق الحداثي الغربي صورة **الإبداع المفصول**، حيث إن

الحداثي الغربي لا يفتأ يستكشف آفاق الإمكان، ويطلب الجدة والفرادة وتحقيق التقدم في كل أعماله، قاطعا صلته بأسباب التراث؛ كما يتخذ هذا الركن في التطبيق المابعدحداثي صورة **الإبداع الموصول بأي تراث**، إذ يقوم المابعدحداثي بإلصاق عناصر حداثية بعناصر تراثية مأخوذة من الثقافات المختلفة، طالبا فضاءً إبداعيا يسوده التعقيد والتعدد والتشظي والالتباس وانمحاء الفروق الفاصلة كما إذا وضع لنفسه عبادة يقتبس جزئيات طقوسها من أديان متباينة؛ وواضح أن الوصل بأي تراث هو، في نهاية المطاف، الانفصال عن أي تراث بعينه؛ لذلك، لم يكن بدٌّ من أن يَرُدّ التطبيقُ الإسلامي هذا الوصل المابعدحداثي ردَّه للانفصال عن التراث الأصلي الذي يأتيه الحداثي.

والمظهر الثالث **أن التطبيق الإسلامي لمبدإ الشمول أقرب إلى التطبيق الحداثي الغربي منه إلى التطبيق المابعدحداثي**، ذلك أن ركن التوسع من ركني هذا المبدإ يتخذ، في التطبيقين: الحداثي الإسلامي والحداثي الغربي، صورة **امتداد شامل**؛ إذ كلاهما يريد أن يَصل التحديثُ إلى كل مجالات الحياة، لكنهما يختلفان في تحديد طبيعة هذا الامتداد؛ فإذا كان التطبيق الحداثي الغربي ينظر إليه على أنه انبساط أفقي غير محدود لعلاقات قانونية وسياسية واقتصادية مؤسَّسة على قاعدة مادية، فإن التطبيق الحداثي الإسلامي يبتغي الارتقاء بهذه العلاقات المادية، فيؤسِّسها على قيم أخلاقية ومقاصد معنوية، بحيث يتقدم الاعتبار العمودي في هذا الانبساط على السبب الأفقي؛ أما المابعدحداثة، فلا مكان فيها للامتداد الشامل، ذلك أن هذا الامتداد يقتضي وضع مرويات كبرى تشرح الاعتقادات والتصرفات الخاصة، مبرزةً مظاهر الثبات والنظام فيها ومتسترةً على مظاهر التناقض والاضطراب فيها[3]؛ والحال أن الاعتقادات والتصرفات كما تجري في الواقع لا تكون إلا أفعالا

(3) إن مصطلح «المروية الكبرى» (أو «القصة الكبرى» أو «الحكاية الكبرى») يقابل المصطلح الفرنسي: "Grand récit"؛ وقد وضعه فيلسوف المابعدحداثة الفرنسي: «ليوتار» (J-F LYOTARD)؛ ويَقصد به جملة الأخبار المؤسِّسة التي تضعها وتتناقلها كل ثقافة (أو مذهب) لشرح اختياراتها وممارساتها كأن تقول عن «العلم» إنه يحقق التقدم ويورّث القوة أو تقول عن «الديمقراطية» إنها أفضل نظام للحكم وأقصر طريق إلى السعادة الكونية.

وأفكارا ظرفية ومحلية وجزئية لا امتداد لها، فلا تناسبها إلا مرويات صغيرة، وهي وحدها التي تعتبرها المابعدحداثة وتأخذ بها.

كما أن الركن الثاني من مبدإ الشمول، أي **ركن التعميم**، يتخذ في التطبيقين الحداثيين: الإسلامي والغربي، صورة **إطلاق كوني**، إذ كل منهما يروم أن يتعامل مع العالم في كُلّيته، غير أنهما يختلفان في تحديد مدى هذا الإطلاق؛ فإذا كان التطبيق الحداثي الغربي ينظر إليه على أنه إطلاق يتعلق بكل الأشخاص والمجتمعات والأمم، فإن التطبيق الحداثي الإسلامي يرتقي بهذا الإطلاق درجة، فيجعله متعلِّقا، لا بالبشر وحدهم، وإنما بكل الموجودات التي يضمُّها العالم، عاقلة كانت أو غير عاقلة؛ أما المابعدحداثة، فلا مكان فيها لهذا الإطلاق الكوني، ذلك أنها ترى في العالم مجرد حشر من الكائنات المتساوية والمنفصلة والمنغلقة والمتقلبة، أو قل بالأحرى مجرَّد حَشْد من الذرات المتصادفة التي لا يجمع بينها جامع ولا يصل بينها واصل، بحيث يعمُّها التشتت والفوضى.

بناء على ما تقدم، يتضح أن للمجتمع المسلم، بموجب ضرورة اندماجه في الفضاء المفهومي العالمي، تطبيقَه الخاص لروح الحداثة، إذ يسعى إلى أن يرتقي بالفعل الحداثي بما لا يرتقي به التطبيق الحداثي الغربي؛ كما يتضح أن الواقع المابعدحداثي، بموجب تحدُّده بالواقع الحداثي، ليس تطبيقا لروح تالية لروح الحداثة، وإنما هو تطبيق لروح الحداثة ذاتها.

يلزم من هاتين الحقيقتين دفعُ الاعتراض السابق المسمَّى بـ«سؤال المشروعية»، فيصح القول بأن الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة ليس اشتغالا بطورٍ حصل تجاوزُه من قِبَل المابعدحداثة ـ مادام كلاهما تطبيقا لروح الحداثة ـ مُحصّلا بذلك نفس المشروعية التي يملكها التطبيق الحداثي الغربي؛ هذا، إن لم تكن مشروعيته أكبر باعتبار اضطلاعه بمهمة الارتقاء بالفعل الحداثي بما لا يرتقي به هذا التطبيق الغربي.

المراجع العربية

ابن طولون، شمس الدين: [1995]، **كتاب الأربعين في فضل الرحمة والراحمين**، دار ابن حزم، بيروت.

ابن عجيبة، أبو العباس: [1996]، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري**، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن قيم، الجوزية: [1999]، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، دار ابن حزم، بيروت.

أبو زيد، نصر حامد: [1992]، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط. 2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

أبو زيد، نصر حامد: [2000]، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، ط. 5، المركز الثقافي العربي، بيروت.

أبو زيد، نصر حامد: [2000]، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

أبو زيد، نصر حامد: [2000]، **النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط. 4، المركز الثقافي العربي، بيروت.

أبو زيد، نصر حامد: [2003]، **نقد الخطاب الديني**، ط. 4، مكتبة مدبولي، القاهرة.

أدونيس: [1993]، **النص القرآني وآفاق الكتابة**، دار الآداب، بيروت.

أركون، محمد: [1996]، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

أركون، محمد: [1998]، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

أركون، محمد: [1998]، **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟** دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

أركون، محمد، [2001]، **القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

أمين، س. وغليون، ب. [1999]، **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**، دار الفكر، دمشق.

بلعيد، الصادق: [2000]، **القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ط. 2، مركز النشر الجامعي، تونس.

بيطار، زهير: [2004]، **حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني**، دار الهادي، بيروت.

تيزيني، طيب: [1997]، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، دار الينابيع، دمشق.

جلال، شوقي: [1999]، **الترجمة في العالم العربي: الواقع والتحدي**، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

الجوهري، عبد الله: [1984]، **في رحاب الطب النفسي القرآني: رحمة الله**، دار الدعوة، الإسكندرية.

حسين نصر، سيد: [1971]، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ترجمة كمال خليل اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت.

حنفي، حسن: [1998]، **هموم الفكر والوطن**، مجلدان، دار قباء، القاهرة.

حنفي، حسن. وجلال العظم، صادق.:
[1999]، **ما العولمة؟**، دار الفكر المعاصر، بيروت.

الخوري، شحادة: [1988]، **الترجمة قديما وحديثا**، دار المعارف، سوسة.

الدليمي، أنمار: [1995]، **آيات رحمانية، استلهام الحكمة في شرح آيات الرحمة**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.

الرازي، فخر الدين: [1984]، **لوامع البينات، شرح أسماء الله تعالى والصفات**، دار الكليات الأزهرية، القاهرة.

الراضوي، نائلة السليني: [2002]، **تاريخية التفسير القرآني**، 1، **قضايا الأسرة واختلاف التفاسير**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

سامر إسلامبولي: [2002]، **ظاهرة النص القرآني: تاريخ ومعاصرة**، (رد على كتاب **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة** للدكتور طيب تيزني)، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق.

سمير، حميد: [2001]، **الهيرمينوطيقا والنص القرآني**، نقد وتجريح، دار البيارق، عمان.

سروش، عبد الكريم: [2002]، **القبض والبسط في الشريعة**، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت.

شحرور، محمد: [1992]، **الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة**، ط. 4، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

الشرباصي، أحمد: [1981]، **موسوعة له الأسماء الحسنى**، مجلدان، دار الجيل، بيروت.

الشرفي، عبد المجيد: [1994]، **لبنات**، دار الجنوب للنشر، تونس.

الشرفي، عبد المجيد: [1998]، **الإسلام والحداثة**، ط. 3، دار الجنوب للنشر، تونس.

الشرفي، عبد المجيد: [2001]، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

الشرفي، عبد المجيد وآخرون: [1989]، **في قراءة النص الديني**، الدار التونسية للنشر، تونس.

الشعراني، عبد الوهاب: [1962]، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**، الجزء الأول والجزء الثاني، المكتبة العلمية ومطبعتها، القاهرة.

الشيال، جمال الدين: [2000]، **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

طه، عبد الرحمن: [1997]، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط. 2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2000]، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2002]، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2005]، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

العراقي، عاطف: [1995]، **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

عصفور، جابر: [1994]، **هوامش على دفتر التنوير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

عمارة، محمد: [2000]، **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، دار الفكر المعاصر، بيروت.

العشماوي، محمد سعيد: [1983]، **أصول الشريعة**، دار اقرأ، بيروت.

العشماوي، محمد سعيد: [1989]، **معالم الإسلام**، سينا للنشر، القاهرة.

العشماوي، محمد سعيد: [1992]، **جوهر الإسلام**، ط. 2، سينا للنشر، القاهرة.

العك، خالد عبد الرحمن: [1994]، **الفرقان والقرآن: قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية**، دار الحكمة، دمشق.

الغزالي، أبو حامد: [؟]، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، دار الكتب العلمية، بيروت

الغزالي، محمد: [1997]، **كيف نتعامل مع القرآن**، مدارسة أجراها عمر عبيد حسنة، ط. 5، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة.

القشيري، أبو القاسم: [1986]، **شرح أسماء الله الحسنى**، دار آزال، بيروت.

القشيري، أبو القاسم: [1999]، **التحبير في التذكير، شرح أسماء الله الحسنى**، دار الكتب العلمية، بيروت.

فضل الرحمن: [1982]، **الإسلام وضرورة التحديث**، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت.

محمود، زكي نجيب: [1978]، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت.

مراد، موسى يونان: [1973]، **حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي**، مطبعة مار أفرام، العطشانة.

المطيعي، لمعي (إعداد): [1992]، **الترجمة والتنمية الثقافية**، أعمال ندوة القاهرة 12-14 مارس 1991، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

نافع، بشير وآخرون: [2001]، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

المستقبل العربي (مجلة): [1998]، **العرب والعولمة**، 1-2، رقم 228 و229، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

المستقبل العربي (مجلة): [2001]، **المواطنة والديمقراطية في الوطن العربي**، رقم 264، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم:
[1985]، **الخطة القومية للترجمة**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم:
[1997]، **الخطة القومية للترجمة (أعمال)**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس.

المراجع الأجنبية

ARKOUN, M. : [1982], **Lectures du Coran**, Maisonneuve & Larose, Paris.

BAUMAN, Zygmunt: [1998], **Globalization, The Human Consequences**, Polity Press, Cambridge.

BAUMAN, Zygmunt : [1999], **Postmodern Ethics**, Basil Blackwell Publishers, Oxford.

BECK, Ulrich : [2000], **What is Globalization?** Polity Press, Cambridge.

BECK, Ulrich: [2001], **La société du risque, sur la voie d'une autre modernité,** Alto Aubier, Paris, 2001.

BERGSON, Henri : [1962], **Les deux sources de la morale et de la religion**, Presses Universitaires de France, Paris.

BERQUE, Jacques: [1993], **Relire Le Coran**, Editions Albin Michel, Paris.

BERTEN, André & DA SILVEIRA, Pablo & POURTOIS, Hervé: [1997], **Libéraux et communautariens,** Presses Universitaires de France, Paris.

BILLIER, J-C. : [1997], **Le bonheur, la question philosophique**, Ellipses, Paris.

BLUSTEN , Jeffrey: [1982], **Parents and Children**, Oxford University Press, Oxford.

CANTO-SPERBER, M. : [1996], **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,** Presses universitaires de France, Paris.

CASTILLO, Monique : [2002], **La citoyenneté en question,** Ellipses, Editions Marketing S.A, Paris.

CHAPPUIS, Raymond: [1999], **La solidarité, l' éthique des relations humaines,** Presses uuiversitaires de France, Paris.

CHEŞNEAUX, Jean : [1983], **De la modernité**, La découverte/Maspéro, Paris.

CHESNEAUX, Jean : [1989], **Modernité-monde, Brave Modern World**, Editions La découverte, Paris.

CHEVALIER, J. et alii.: [1992], **La solidarité, un sentiment républicain?**, Presses universitaires de France, Paris.

COMELIAU, Christian : [2000], **Les impasses de la modernité, critique de la marchandisation du monde**, Editions du Seuil, Paris.

COMMAILLE J. & SINGLY, F.(dir): [1997], **La question familiale en Europe**, Editions L'Hartmann, Paris.

COMMAILLE, J. & MARTIN, CL: [1997], **Les enjeux politiques de la famille**, Bayard Editions, Paris.

DELSOL, Chantal : [1996], **Le souci contemporain**, Editions Complexe, Paris.

DJAMCHID, Behnam : [1992], **Le devenir de la famille, Dynamique familiale dans les différentes aires culturelles,** Unesco Publisud, Paris.

DOMENACH, J-M : [1986], **Approches de la modernité**, Ecole polytechnique, Paris.

DOWER, N.: [1998], **World Ethics: The New Agenda**, Edinburgh University Press, Edinburgh.

EID, Georges(dir.) : [1997], **La famille, le lien et la norme**, Editions l'Hartmann, Montréal, Canada.

ELLIOT, Faith Robertson : [1986], **The Family : Change or Continuity**, Mac Millan Education Ltd, London.

ENGELS Friedrich: [1954], **L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat**, Editions Sociales, Paris.

EUZEBY, A. et CH.: [1996], **Les solidarités, fondements et défis**, Ed. Economica, Paris.

FINKIELKRAUT, Alain : [1987], **La défaite de la pensée**, Gallimard, Paris.

GERARD, Alain B.L. : [1998], **Le cadre d'une nouvelle éthique, Ethique et modernité 1**, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne.

GERARD, Alain B.L. : [1998], **Ethique du travail et de la production, Ethique et modernité 2**, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne.

GERARD, Alain B.L. : [1998], **La bataille des éthiques, Ethique et modernité 3**, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne.

GERARD, Alain B.L. : [1999], **Athéisme et religion, Ethique et modernité 4**, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne.

GERARD, Alain B.L. : [1999], **Ethique du partage, Ethique et modernité 5**, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne.

GIDDENS, Anthony : [1991], **Modernity and Self-Identity**, Polity Press, Cambridge.

GIDDENS, Anthony : [1994], **Les conséquences de la modernité**, L'Harmattan, Paris.

GIDDENS, Anthony and PIERSON, Christopher:
[1998], **Conversations with Anthony GIDDENS**, Polity Press, Cambridge.

GUILLEBAUD, J-Cl.: [1995], **La trahison des Lumières, Essai sur le désarroi contemporain**, Editions du Seuil, Paris.

GULLESTAD, M. & SEGALEN, M. :
[1995], **La famille en Europe, Parenté et perpétuation familiale** , Editions La Découverte, Paris.

HABERMAS, Jürgen : [1998], **Le discours philosophique de la modernité**, Gallimard, Paris.

HÖFFE, Otfried : [1998], **Le prix moral de la modernité**, L' Harmattan, Paris, 2001.

HORKHEIMER, Max et ADORNO, Théodor W. :
[1974], **La dialectique de la raison**, Gallimard, Paris.

KANT, Immanuel : [1991], **Qu'est-ce que les Lumières,** Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne.

KÜNG, Hans : [1991], **Projet d'éthique planétaire, La paix mondiale pour la paix entre les religions,** trad. J. FEISTHAUER, Editions du Seuil, Paris.

KYMLICKA, W.: [2001], **La citoyenneté multiculturelle, une théorie du droit des minorités,** trad. P. SAVIDAN, La Decouverte, Paris.

LADMIRAL Jean-René: [1998], « Pour une philosophie de la traduction », dans **Revue de Métaphysique et de Morale**, 94 année / n° 1.

LALOUETTE,, Jacqueline: [1998], « Libérer la morale » dans **RAISON PRESENTE, La morale contre l'ordre morale,** 1998, pp. 73-74.

LARMORE, Charles : [1993], **Modernité et morale**, Presses universitaires de France, Paris.

LASCH, Cristopher : [2000], **La culture du narcissisme**, traduction de LANDA M., Editions Climats, Castelnau-le-Lez.

LAURENT, A.: [1991], **Solidaire, si je le veux, Pour une éthique de la responsabilité,** Les Belles Lettres, Paris.

LECLERC, Gérard : [2000], **La mondialisation culturelle, les civilisations à l'épreuve,** Presses universitaires de France, Paris.

LEFEBVRE, Henri : [1998], **Introduction à la modernité**, Editions de Minuit, Paris.

LENSEL, D. & LAFOND, J. : [2000], **La famille à venir, une réalité menacée mais nécessaire**, Economica, Paris.

LEVY, Pierre : [2000], **World Philosophie, le marché, le cyberespace, la conscience**, Editions Odile Jacob, Paris.

LIPOVETSKY, Gilles : [1983], **L'ére du vide**, Editions Gallimard, Paris.

LIPOVETSKY, Gilles: [1992], **Le crépuscule du devoir**, Editions Gallimard, Paris.

LIPOVETSKY, Gilles: [1997], **La troisième femme**, Editions Gallimard, Paris.

MALDONADO, C. E.: [1997], **Human Rights, Solidarity and subsidiarity,** The Council for Research in Values and Philosophy, Library of Congress Cataloging-in-Publication, Washington, D.C.

Paul MOREAU : [1999], « Penser la famille, approche métasociologique », **ETHIQUE,** n 21, Editions ESKA, p. 56.

MOREAU, Paul : [1991], **Les valeurs familiales**, Editions du Cerf, Paris.

MOREAU, Paul : [1995], **La famille, des sciences à l'ethique**, Editions Bayard / Centurion, Paris.

NOHRA, Fouad : [**2004**], **L'éducation morale au-delà de la citoyenneté,** l'Harmattan, Paris.

NOUSS, Alexis : [1995], **La modernité**, Presses universitaires de France, Que sais-je ? Paris.

NUSSBAUM, M.: [1996], "Compassion: The Basic Social Emotion", 'in **Social Philosophy and Policy Foundation,** USA.

PITROU Agnès : [1992], **Les solidarités familiales**, Editions Privat, Toulouse.

POLIN, Raymond : **[1968], Ethique et politique**, Editions Sirey, Paris.

POOLE, Ross : [1991], **Morality and Modernity**, Routledge, London.

RAWLS, John : **[1989], Théorie de la justice**, trad. C. AUDARD, Edit. Du Seuil, Paris.

RAWLS, John : **[1993], Libéralisme politique**, trad. C. AUDARD, Presses universitaires de France, Paris.

ROUSSEL, Louis : [1989], **La famille incertaine**, Editions Odile Jacob, Paris.

RUBY, M.: [1998], **Mondialisation et solidarité, Solidarisme et XXI siècle,** Corsaire éditions, Orléans.

SANDEL, Michael : [1998], **Le libéralisme et les limites de la justice,** Editions du Seuil, Paris.

SCHNAPPER, D.: [2000], **Qu' est-ce que la citoyenneté?**, Editions Gallimard, Paris.

SCHOOYANS, Michel : [1999], **Le crash démographique**, Librairie Fayard, Paris.

SINGLY, François de : [1993], **Sociologie de la famille contemporaine**, Editions Nathan, Paris.

SINGLY, François de : [1996], **Le soi, le couple et la famille**, Editions Nathan, Paris.

SULLEROT, Evelyne : [2000], **La crise de la famille**, librairie Arthème Fayard, Paris.

SZNAIDER, N.: [1998], "The Sociology of Compassion: A Study in the Sociology of Morals, in **Cultural Values**, Vol. 2 N. 1.

TAYLOR, Charles : [1994], **Le malaise de la modernité**, Les Editions du cerf, Paris.

TAYLOR, Charles : [1994], **Multiculturalisme : difference et démocratie,** traduit par D-A, Editions Aubier, Paris.

THERY, Irène : [1998], **Couple, filiation et parenté aujourd'hui**, Editions Odile Jacob, Paris.

TODD, Emmanuel : [1999], **La diversité du monde, Famille et modernité**, Editions du Seuil, Paris.

TOULMIN, Stephen : [1990], **Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity**, The Free Press, New York.

VAN PARIJS, P.: [1996], **Sauver la solidarité**, Les Editions du Cerf, Paris.

VAN PARIJS, P.: [1999], **Refonder la solidarité**, Les Editions du Cerf, Paris.

WEBER, MAX: [1964], **L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme**, Librairie Plon, Paris.

طه عبد الرحمن

روح الحداثة

إذا كان التقليديون يُقلِّدون المتقدمين، فإن الحداثيين يقلّدون المتأخرين؛ بل إن تقليد الحداثيين يبدو أشنع من تقليد التراثيين، لأن الحداثة والتقليد، حسب تعريفهم، ضدان لا يجتمعان، في حين أن التراث والتقليد، بموجب تقريرهم، صنوان لا يفترقان.

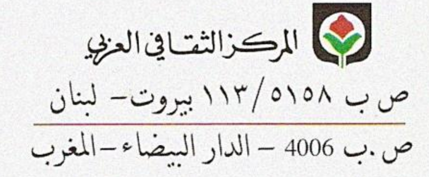
هذا الكتاب يسعى إلى أن يُبصِّر الحداثيين بما هم فيه من تقليد مُطبِق، لفتح فضاء الإبداع، وذلك عن طريق التفريق بين «روح الحداثة» التي ينبغي حفظها و«واقع الحداثة» الذي يمكن تركه إلى واقعٍ غيرِه لا يَقلُّ عنه حداثة؛ كما يسعى هذا الكتاب إلى أن يُخرج التراثيين بدورهم مما هم فيه من تقليد مُعيق، لفتح لهم فضاء الاجتهاد، وذلك عن طريق تطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي؛ وقد اختار لهذا التطبيق نماذج متميزة، مُبيِّنا كيف أن هذه الروح يمكن أن تنفذ إلى المجتمع الإسلامي كما نفذت من قَبْلُ في المجتمع الغربي، بل كيف أن هذا التطبيق الإسلامي يسمو بروح الحداثة بما لا يسمو بها تطبيقها الغربي، إذ يكون محفوظا من الآفات الأخلاقية، ومُتَّسِعا لتجليات إنسانية لهذه الروح.

يأتي الكتاب الجديد لطه عبد الرحمن ليضع لَبنات الحداثة الإسلامية بعد كتاب «سؤال الأخلاق» الذي بسط فيه نقده للحداثة الغربية؛ وسوف يلاحظ القارئ الكتابين يتكاملان مضمونا وسياقا؛ فلَمْ يَنتقد المؤلف ما نقَدَ في الأوّل إلا لكي يُمهِّد الطريق لوضع ما وضع في الثاني، حتى إن وضعه هذا يبدو وكأنه الأصلُ في نقْد ما نَقَد.

لوحة الغلاف: تفصيل من لوحة صالح الزاكي

ISBN 9953-68-118-X





المركز الثقافي العربي

ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت - لبنان

ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب